أضواء جديدة على محدّدات العقل العمراني الخلدوني

الدكتور محمود الذوّادي





مركز النشر الجامعي

أضواء جديدة
على محدّدات العقل العمراني
الخلدوني

أضواء جديدة

على محدّدات العقل العمراني

الخلدوني

بقلم الأستاذ الدكتور محمود الذوادي

قسم علم الإجتماع

جامعة تونس

مركـز النـشر الجـامعـي

2003

ص.ب 255 ـ تونس ـ ر.ا.ب. 1080.
الهاتف : 000 874 71 (216) الفاكس : 677 871 71 (216)

الإهداء

إلى وسيمة وجميل وطلال

فهرس الكتاب

"واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصّنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثَرَ عليه البحث وأدى إليه الغوص ... وكأنّ هذا علم مستقل بنفسه. فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ... وكأنّه علم مستنبط النّشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ ... ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سنّ بكره وجهينة خبره. فإن كنتُ قد استوفيتُ مسائله، وميّزته عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء"

من المقدّمة

مقدمة

إن الكتب والمقالات والندوات والمؤتمرات التي اهتمت بفكر ابن خلدون في النصف الثاني من القرن العشرين **تفوق** كل ما ألّف وقيل عن الفكر العمراني الخلدوني قبل ذلك منذ أن كتب ابن خلدون مقدمته في القرن الثالث عشر الميلادي. وفي نظرنا يرجع هذا، إلى حد كبير، **إلى الزخم الكبير الذي عرفته العلوم الإجتماعية** منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات المتقدمة على الخصوص. يؤكد هذا المعنى تقرير اليونسكو الجديد حول العلوم الإجتماعية Unesco World Social Science Report (1999).

يشير هذا التقرير أن العلوم الإجتماعية قد حققت تقدما خارقا للعادة في القرن العشرين على المستويين النظري و المنهجي. فيمكن النظر اليوم إلى العلوم الإجتماعية على أنها علوم تملك **رصيدا هائلا من المفاهيم والنظريات** القابلة للإختبار. وتتمتع العلوم الإجتماعية أيضا بشبكة سريعة النمو من المعطيات والمعلومات وكذلك بشبكة عالمية للمؤسسات المساعدة لنهضة هذه العلوم.

ومن الطبيعي أن يقع إحياء **الفكر العمراني الخلدوني في ظروف هذا الإنفجار المعرفي الضخم** الذي شهدته وتشهده العلوم الإجتماعية خاصة منذ منتصف القرن العشرين. فصاحب المقدمة كان موسوعي المعرفة. لم يكن فقط مؤرخا وعالم عمران (عالم إجتماع) بل كان أيضا ذا زاد معرفي متين وأصيل نظريا ومنهجيا في ما يسمى اليوم بعلوم السياسة والإقتصاد والنفس والأنثروبولوجيا واللسانيات كما تشهد بذلك عناوين ومتن فصول نصوص وأبواب المقدمة الستة.

إن محتوى هذا الكتاب هو حصيلة لكتاباتنا حول فكر ابن خلدون لمدة تتجاوز **عقدا** من الزمن. وحرّرت فصول الكتاب باستقلالية كاملة عن

بعضها البعض وفي فترات زمنية مختلفة وفي ثلاثة أقطار متباعدة جغرافيا، وهي كندا والمملكة العربية السعودية وتونس. وهذا ما يفسر أي تكرار يمكن أن يوجد في بعض أجزاء وفقرات الفصول الخمسة للكتاب.

إن المواضيع التي تناقشها فصول الكتاب **مواضيع متعددة ومتنوعة**. ولكن تجد **وحدتها** في كونها تركز كلها على بعض جوانب الفكر العمراني الخلدوني وذلك **بالإستعانة** في التحليل والمناقشة لتلك المواضيع **بالرصيد المعرفي للعلوم الإجتماعية المعاصرة**. ومما يزيد في وحدة مضمون فصول الكتاب هو أننا في نهاية المطاف نسعى ونهدف من خلالها **إلى إحياء وتجديد وتحديث الفكر العمراني الخلدوني**.

يثير الفصل الأول قضية فكرية طالما وقع طرحها : هل يمكن اعتبار **ابن خلدون** أو أوغيست **كونت** Auguste Comte المؤسس الأول للفكر الإجتماعي (السوسيولوجي)؟ هناك **مستويان** للإجابة على ذلك :

(1) ليس هناك في تاريخ الفكر الإجتماعي الإنساني قبل ابن خلدون (1332-1406) **فكر إجتماعي أصيل في التحليل والمنهجية** كالذي تحتويه مقدمة ابن خلدون. وهذا باعتراف رواد الفكر في الشرق والغرب. فشهادة المؤرخ البريطاني الكبير، أرنولد توينبي، Arnold Toynbee في فكر صاحب المقدمة معروفة : "ففي نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإنه في **المقدمة** وكتاب **العبر** قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك **أعظم الأعمال الفكرية** في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان"[1].

[1] Toynbee, A.1965, The Study of History, London, Oxford University Press, p372.

ففكر ابن خلدون الإجتماعي هو، إذن، **فكر طلائعي ريادي** على مستوى الفكر الإجتماعي العالمي. ومن ثم فيمكن اعتبار **ابن خلدون** بجدارة **الموسس الأول لفكر اجتماعي ذي مصداقية عالية** ليس في الحضارة العربية الإسلامية فحسب بل على مستوى الفكر الإجتماعي العالمي عموما.

(2) أما بالنسبة للفكر الإجتماعي المعاصر فهناك إجماع أن **أغيست كونت** (1798- 1857) هو **المؤسس الأول للفكر السوسيولوجي الحديث.** فابن خلدون وكونت **هما، إذن،** رائدان في تأسيس الفكر الإجتماعي الذي يطمح إلى كسب رهان الروح العلمية ومعايير الموضوعية في البحوث الإجتماعية الميدانية والنظرية. وواضح أن **السبق على المستوى الفكري العالمي الأصيل كان لصاحب المقدمة.**

أما الفصل الثاني فيناقش ما يطلق عليه البعض **بالظاهرة الخلدونية.** إن ما يتمتع به الفكر العمراني الخلدوني من ابتكار ومصداقية حيَّر الدارسين للتراث الخلدوني كما رأينا ذلك عند توينبي. فنحن لا نتفق في هذا الفصل مع الكثيرين الذين رأو في **الوسط الإجتماعي والسياسي والحضاري** الذي عايشه صاحب المقدمة السبب الرئيسي لظاهرة العبقرية الفكرية العمرانية عند ابن خلدون بل نولي هنا أهمية كبرى إلى دور **العوامل الذاتية** (الشخصية) في ميلاد عبقرية ابن خلدون. ونميل إلى الإعتقاد بأن **العوامل الذاتية هي أكثر حسما من العوامل الإجتماعية في تبلور ظاهرة النبوغ والتميز والعبقرية عند الأفراد.**

يحلل الفصل الثالث **مفهوم الطبيعة البشرية** في الفكر الخلدوني. وهو مفهوم وقع إهماله بالكامل تقريبا لدى الدارسين للفكر العمراني الخلدوني. وعند قراءة نصوص المقدمة حول الطبيعة البشرية تجلت لنا **ثلاثة أصناف للطبيعة البشرية** عند ابن خلدون. ونجد تأثيرا واضحا لهذه المفاهيم الثلاثة للطبيعة البشرية على إطار الفكر الخلدوني التنظيري حول نهوض وسقوط المجتمعات والحضارات البشرية.

تمثل مسألة **الموضوعية والتحيز** في العلوم الإجتماعية الحديثة قضية مركزية عند رواد هذه العلوم الذين يطمحون إلى الرقي بها إلى المستوى العلمي الكامل. وهذا ما يركز عليه الفصل الرابع. فقد كتب ابن خلدون علم عمرانه **برؤية ابستيمولوجية** (معرفية) تختلف كثيرا عن نظيرتها عند المختصين الغربيين المعاصرين في العلوم الإجتماعية الحديثة. هناك عوامل عديدة تؤدي إلى تحيز علماء الإجتماع والسياسة والأنثربولوجيا والنفس... فقد بينا، مثلا، أن النزوع إلى التحيز عند الباحث لا يعود، كما هو شائع، إلى **عوامل شخصية** فقط، بل تؤثر أيضا في تحيز عالم الإجتماع **عوامل إجتماعية** (خارجية) تتجاوز العوامل الذاتية في شخصيته، **ورغم تشابك عوامل التحيز، فقد استطاع الفكر العمراني الخلدوني أن يحافظ على مستوى عال من الموضوعية والروح العلمية.**

يتطرق الفصل الخامس والأخير لهذا الكتاب إلى **مفهومي التغيير الإجتماعي ونمو المجتمعات والحضارات** عند كل من ابن خلدون ورواد الفكر السوسيولوجي الغربي المعاصر. فهناك تشابه واختلاف بين هذين الفكرين الإجتماعيين اللذين يفصلهما الزمان والمكان الحضاري. **فصاحب المقدمة** لا يتردد في **نقد حالة الترف** كمرحلة اجتماعية لتطور مسيرة المجتمعات والحضارات البشرية. **وتظهر ملامح الخوف أيضا لدى دوركايم عندما يبلغ المجتمع مرحلة التصنيع** التي يمكن أن تهدد عرى تضامنه الإجتماعي وذلك بتفشي أعراض **الأنومي** anomie : اللامعيارية.

أما مستوى الإختلاف بين الفكرين، ففكر رواد علم الإجتماع الغربي ينظر إلى تطور تقدم المجتمعات والحضارات على أنه **حركة دائبة ومتواصلة** لا تعرف الرجوع إلى الوراء Linear. ومن جهته، وجد ابن خلدون حركة التطور في المجتمعات العربية **حركة ذات نفس محدود. أي** أن المنظور الخلدوني يرى أن تطور ونمو المجتمعات والحضارات هما، في نهاية المطاف، ذوا طبيعة دورية ومحدودة.

تشير البحوث الحديثة حول فكر الباحث / العالم الإجتماعي أن هذا الأخير طالما يكون متأثرا في عمله الفكري بما يسمى **بالرؤية الكونية** للعالم والأشياء Weltanschauung. وكما بينا في الفصل الرابع، فرؤية ابن خلدون الكونية كانت في العمق **ذات طبيعة إسلامية**. أي أنها رؤية تجمع بين العلم والإيمان وبين العقل والنقل. فلا يعرف عن صاحب المقدمة أنه قام بعكس ذلك كما فصّلنا القول في ذلك في متن نص الفصل الرابع من هذا الكتاب. **فلا يوجد تناقض بين الفكر العمراني العقلاني وثوابت الدين الإسلامي. بل هناك تكامل وتعاون بينهما**. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة أمثلة تؤكد مدى تأثر الرؤية الكونية لابن خلدون بالرؤية الإسلامية : (1) أوضحنا في آخر الفصل الثاني أن ابن خلدون أرجع اكتشافه المفاجئ لعلمه الجديد (علم العمران البشري) إلى الهدي الإلهي. **فالإيمان والعلم حاضران معا** دائما عند العالم المسلم ولا انفصال بينهما. وهي رؤية تختلف عن الرؤية العلمية الغربية المعاصرة (2) ويتجلى تأثر صاحب المقدمة بالرؤية الإسلامية في تصنيفه لأنواع الطبيعة البشرية كما نرى في الفصل الثالث من الكتاب. فمما لا شك فيه أن ابن خلدون استنتج الطبيعة البشرية **الفطرية والمزدوجة** من النص القرآني. (3) لقد حلل ابن خلدون **حالة الترف** في المجتمعات العربية الإسلامية بمنظور عقلاني موضوعي وتوصل إلى قانون عمراني ذي طبيعة حتمية : إن **المجتمعات المترفة يصيبها التفكك والضعف والإنهيار**. يعزز ابن خلدون هذا القانون العمراني **بآية قرآنية** تربط بين طغيان الترف في المجتمعات وسقوطها في نهاية الأمر "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا".

ويجعلنا هذا نختلف مع الذين ينظرون إلى الفكر العمراني على أنه فكر وضعي Positivist بحت. ففكر ابن خلدون لا يلغي تأثير العوامل غير المادية subjective factors في فهمه وتفسيره للسلوك الإنساني في المجتمعات البشرية. **ففكره يعطي أهمية إلى العوامل الموضوعية وغير**

الموضوعية. ويمكن القول بأن الفكر الخلدوني يتشابه إلى حد كبير مع **المدرسة السوسيولوجية الواقعية** Realism التي ينتمي إليها فريق من علماء الإجتماع المحدثين أمثال أنثوني جدنس Anthony Giddens وبيار بورديوPierre Bourdieu. فمثل الفكر العمراني، تحاول المدرسة الواقعية الجمع بين العوامل الموضوعية والذاتية في تفسير سلوكات الأفراد والظواهر الإجتماعية. وباختصار **فالرؤيتان الخلدونية والواقعية تهدفان إلى تجاوز عدد من الإنقسامات الثنائية** (العوامل الموضوعية/ الذاتية، البنية الإجتماعية / العوامل الفردية ... الخ) التي تعرقل تبلور مصداقية العمل السوسيولوجي[2].

ولا يفوتني في هذا التقديم أن أعبّر عن شكري لما لقيت من ترحيب بمخطوطة هذا الكتاب لدى الأستاذ الحبيب بوشريحة المدير العام لمركز النشر الجامعي والسيّدة نادية قلنزة مديرة النشر والسيّدة عفاف الطرابلسي التي وجدت لديها الصبر والتحمّس لإتمام طباعة هذا الكتاب وإخراجه في أحسن الظروف.

[2] Baert, P. Social Theory in the Twentieth Century, New York, New York University Press, 1998, pp 189 - 197, P. Corcuff, Les Nouvelles Sociologies, Editions Nathan, Paris, 1995.

الفصل الأول

ابن خلدون : الأب المؤسس لعلم الإجتماع

أولا : موضوع هذا الفصل.

يتفق كل من توينبي A.Toynbee ولاكوست Y.Lacoste، وهما من العلماء الغربيين القلائل ذوي الإطلاع الملم بفكر ابن خلدون، على أن علم العمران البشري الذي تتضمنه المقدمة يجعل من صاحبه **ظاهرة فريدة** من نوعها في تاريخ الفكر الإنساني الطويل. وبالرغم من ذلك يبقى أثر ابن خلدون في مجال **الدراسات الإجتماعية** (السوسيولوجية) المعاصرة متجاهلا إلى حد كبير خاصة في الغرب من طرف كل من المتخصصين في علم الإجتماع الحديث وطلبته على حد سواء.

يطمح هذا الفصل إلى التعريف بشخصية ابن خلدون وفكره العمراني وإلى التأكيد على **عالمية علم الإجتماع** عبر الزمان والمكان وذلك بالبرهنة على أن فكرا إجتماعيا على درجة عالية من النضج قد تمت ولادته وتحددت معالمه ومفاهيمه ونظرياته ومنهجيته قبل قرون عديدة من ظهور الفكر الإجتماعي لكونت Comte وسان سيمون Saint-Simon في فرنسا في القرنين الثامن والتاسع عشر. فصاحب المقدمة، كما سيأتي بيانه، هو المؤسس الحقيقي للفكر الإجتماعي المتشبع بالروح والأسس العلمية حول نواميس حركية المجتمعات البشرية. ولا ننوي الإطناب في هذا الفصل في الحديث عن ابن خلدون بل نكتفي بإطلاع القارئ عن نبذه من حياته إضافة إلى نماذج من **إبداعاته الفكرية** والمتمثلة **في علم العمران البشري** مثل مفهوم العصبية وتصنيفه الثنائي للمجتمعات وفكره التنظيري حول المجتمع العربي الإسلامي على الخصوص. وللقيام بذلك سنركز، من جهة، على فهم علم الإجتماع الغربي المعاصر لعلم العمران الخلدوني. ومن جهة أخرى، نولي اهتماما خاصا إلى كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري حول الفكر الإجتماعي التاريخي لابن خلدون.

يمكن القول بادئ ذي بدء إن **علم العمران الخلدوني يختلف ويتشابه في آن واحد مع الدراسات الإجتماعية الغربية المعاصرة**. ويتمثل أحد الإختلافات في **الجانب الإبستيمولوجي** لهما. فإذا تناولنا علم العمران الخلدوني من وجهة نظر معرفية (ابستيمولوجية) فإنه سيتجلى لنا بوضوح اختلافه عن علم الإجتماع الغربي المعاصر. فبينما عرف هذا الأخير، منذ زمن كونت، نوعا من العداوة والتوتر بين المعتقدات الدينية لعالم الإجتماع وعلمه، لم يتعرض علم العمران الخلدوني، إلى أي شيء من هذا القبيل.

ثانيا : مساهمة ابن خلدون في بناء صرح علم الإجتماع العالمي.

إنه لا مبالغة في القول بأن **الغرب يسيطر على كل فروع ومجالات المعرفة الإنسانية وذلك منذ عصر النهضة**. وعلم الإجتماع ليس استثناء لذلك. فأغلب علماء الإجتماع اليوم ومن كل الجنسيات تقريبا طالما يرجعون في كتاباتهم وبحوثهم النظرية السوسيولوجية إلى الشخصيات البارزة في علم الإجتماع الغربي المعاصر مثل كونت Comte وماركس Marx ودوركايم Durkheim وفيبر Weber وبارسونس Parsons وMorton ومورتن Merton وغيرهم. وينطبق الشيء نفسه على علم الإجتماع الميداني empirical الأمريكي والمناهج والتقنيات Techniques الأكثر استعمالا من طرف الباحثين الإجتماعيين من ذوي الإختصاص في الجانب الميداني. وبناء على هذا، **لن يكون وضع علم الإجتماع في العالم الثالث إلا متخلفا**. ويمثل مثل هذا الوضع المعرفي المتردي جانبا مما سميناه **بالتخلف الآخر** في بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في العصر الحديث[3].

---

[3] أنظر كتابنا : **التخلف الآخر** : عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر، 2002، ص 215.

ويمكن اعتبار الفكر الإجتماعي الخلدوني بأنّه يمثّل كل ما يملكه العالم الثالث اليوم من فكر أصلي وأصيل وعريق في العلوم الإجتماعية والإنسانية. وهذا ما بينه بوضوح تقويم إيف لاكوست للمقدمة[4] حيث يؤكد أنه **لا نظير لطريقة ابن خلدون** في دراسته لتاريخ الحضارات الإنسانية من حيث الشفافية والتماسك ودقة المنهجية في أي من المجتمعات والحضارات التي سبقت زمانه.

أما أرنولد توينبي فيتفق بدوره مع لاكوست في الرفع من شأن الفكر الإجتماعي الناضج الذي تحفل به صفحات المقدمة كما رأينا منه قبل : "ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده ومع ذلك فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور **وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها** الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان"[5]. ولكن رغم هذا الإعتراف بالمستوى العلمي الرفيع الذي بلغه فكر ابن خلدون والصادر عن بعض العلماء الغربيين فإنه **لا أثر يذكر لهذا الفكر الإجتماعي في كتابات علم الإجتماع المعاصر**. إذ نادرا ما تقع الإشارة إليه في الكتب الدراسية لعلم الإجتماع لطلبة الجامعات الغربية. وإضافة إلى هذا، فإن معرفة الأغلبية من متخصصي علم الإجتماع الغربيين بالفكر الإجتماعي لصاحب المقدمة تبقى محدودة جدا.

4 Y. Lacoste, 1998, Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde Paris, La Découverte /Poche.

5 A. Toynbee, 1965, The Study of History, London, Oxford University Press, p.372.

إن الجهل بفكر صاحب المقدمة لا يقتصر على طلبة وأساتذة الجامعات الغربية فحسب بل هو يشمل إلى حد كبير أيضا طلبة وأساتذة معظم الجامعات العربية المعاصرة. وانطلاقا من هذا الوضع المؤسف، فإننا نعتقد بأنه من المناسب جدا تقديم نبذة حول مسيرة حياة هذا المؤرخ وعالم الإجتماع العربي ذي العبقرية والريادة في الفكر الإجتماعي للحضارة العربية الإسلامية[6].

ثالثا : نبذة عن حياة صاحب المقدمة.

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون. ولد بتونس سنة 1332 وتوفي بالقاهرة سنة 1406. انحدرت عائلته من أصل عربي يمني، واستقرت في البداية في الأندلس قبل أن تغادرها إلى تونس فتستقر فيها. وحفظ ابن خلدون وتعلم القرآن على حداثة سنه شأنه في ذلك شأن الصبيان والشباب من أبناء زمانه. تركز التعليم الذي تلقاه ابن خلدون في تونس في شبابه **في مجالات ثلاثة** : (1) الدراسات الإسلامية من علوم القرآن والحديث والفقه، (2) العربية نحوا وصرفا وبلاغة، (3) المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات.

لقد حال **حادثان رئيسيان** دون مواصلة ابن خلدون لتعليمه في تونس : (1) داء الطاعون الذي أصاب منطقة الشمال الإفريقي سنة 1349 وذهب بأرواح العديدين من ضمنهم والداه وعدد من شيوخه. (2) غادر في عام 1350 أغلب العلماء الذين بقوا على قيد الحياة في تونس متوجهين إلى المغرب الأقصى صحبة السلطان ابن الحسن قائد مملكة المرابيين. **في هذا**

---

[6] نستقي هنا المعلومات عن حياة ابن خلدون مما ورد في كتاب عالم الإجتماع المصري الراحل علي عبد الواحد وافي والذي يحمل العنوان : مقدمة ابن خلدون (3 أجزاء)، دار النهضة، القاهرة، 1979.

الجو الثقافي والعلمي المتردي لجأ ابن خلدون إلى البحث عن وظيفة إدارية أو تعليمية أو سياسية، فعينه ملك تونس في منصب كاتب عام. وعلى إثر انتقاله إلى المغرب نصّبه الملك عضوا بالمجلس العلمي الأعلى بفاس. وتورط ابن خلدون إثر ذلك في مؤامرات ومكائد ضد الأمراء والملوك إنتهت به إلى السجن حيث قضى سنتين (1358 - 1360). وبعد إطلاق سراحه سافر إلى الأندلس مرتين حيث وقع تكريمه وتقريبه من طرف ابن الأحمر حاكم غرناطة. وخوفا من مؤامرات ابن خلدون طلبت السلط الحاكمة بفاس من ابن الأحمر تسليم ابن خلدون. فلم يكن لهذا الأخير من اختيار سوى **اللجوء إلى قلعة بني سلامة** بمدينة بالجزائر طلبا للسلامة والأمن لنفسه وأهله، فقضى هناك أربع سنوات عرف فيها الإستقرار والهدوء. فكان ذلك بالنسبة لابن خلدون فرصة للتفرغ للمطالعة والكتابة مكنته من **تأليف كتابه التاريخي المعروف بكتاب العبر** والذي يعتبر الكتاب الأول (المقدمة) منه أشهر جزء فيه لاحتوائه على أسس علم جديد سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري.

ويشير ابن خلدون أنه **كتب المقدمة في فترة لا تتجاوز ستة شهور.** لقد راجعها في تونس وأهدى نسخة منها إلى السلطان ابن أبي العباس الذي أراد إرجاع ابن خلدون للعمل السياسي ولكن صاحب المقدمة اعتذر عن ذلك مستأذنا بالذهاب إلى مكة لأداء فريضة الحج. وهكذا غادر ابن خلدون منطقة شمال إفريقيا والأندلس إلى الأبد تاركا مشاكلها وراء ظهره ومتوجها نحو مصر حيث قدر له أن يقضي بقية أيام حياته حيث درّس بجامع الأزهر وعمل قاضيا مالكيا بالتوازي مع قيامه بمراجعة وتنقيح كتاب

العبر[7] في ضوء ما انتهى إليه من أخبار ومعلومات في المشرق. وقد كُتب لابن خلدون أن يجتمع بتيمورلنك بسوريا قبل وفاته بالقاهرة سنة 1406.

رابعا : أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي وميلاد علم العمران.

تعرض ابن خلدون في مسيرة حياته إلى صعوبات عدة كان من أشدها تأثيرا في تشكيل شخصيته وتطور فكره **فشله الشخصي في ميدان العمل السياسي**، من ناحية، **وما أصاب الحضارة العربية الإسلامية من انتكاس وتدهور**، من ناحية أخرى. ويبدو أن الوقت قد حان لكي **يرد ابن خلدون على مثل ذلك التحدي المزدوج ردا فكريا تمثل في العلم الجديد** الذي تحفل به أبواب وفصول وفقرات المقدمة. وهكذا **يعتبر علم العمران البشري محاولة علمية جادة** من طرف ابن خلدون **للتعرف على حقيقة القوى المؤثرة في نهوض وسقوط الحضارة العربية الإسلامية**. إن المطلع على كتابات ابن خلدون يدرك بسهولة أن صاحب المقدمة **لم يكن راضيا على مصداقية علم التاريخ** كما كان سائدا في السابق وحتى عصره بالذات. وأعلن بوضوح أن أيا من المقاربات والنظريات التاريخية لم تكن قادرة على تقديم تفسير ذي مصداقية للأحداث التاريخية التي اهتم هؤلاء المؤرخون بسردها دون أن يفلحوا بالفوز بتفسير علمي لها. وهكذا يمكننا القول، إذا ما استعملنا عبارات كوهن في كتابه "بنى الثورات العلمية"[8] أنه **كانت هنالك أزمة حقيقية على مستوى الأطر الفكرية** paradigms crisis **لعلم التاريخ العربي الإسلامي** ومن ثم جاءت الحاجة إلى **ميلاد علم**

---

[7] العنوان الكامل لكتاب العبر هو : "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

[8] Kuhn, T. 1969, The Structures of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press.

العمران البشري الذي وضع أسسه ابن خلدون في المقدمة **كإطار فكري بديل** يطمح إلى إرساء فهم أعمق وأشمل لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية بصفة خاصة.

وهكذا يتجلى لنا في ضوء هذا الطرح السريع السبب الكامن وراء تسمية ابن خلدون للمقدمة بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة التي شكلت في مجموعها جهود ابن خلدون العلمية والتاريخية التي يحتوي عليها كتاب العبر. والكتابان الآخران من كتاب العبر يحتويان أساسا على تاريخ العرب والبربر ومن عاشرهم من الشعوب العظيمة الأخرى. فمحتوى هذين الكتابين يطغى عليهما الطابع السردي للأحداث التاريخية وهو المنهج الذي كان سائدا لدى بقية المؤرخين العرب المسلمين ممن سبق عصر ابن خلدون. وبعبارة أخرى، فقد اقتصر هذان الجزءان من كتاب العبر على رواية تاريخ أحداث الحضارات رواية سطحية تقف عند سطح الأحداث غير متجاوزة إياه نحو العمق أو **"الباطن"** كما جاء في تعبير صاحب المقدمة. أي أن منهج سرد الأحداث التاريخية لا يفلح في كشف الأسباب الكامنة والقوى الخفية وراء أحداث التاريخ في مسيرة الحضارات البشرية. وبهذا المعنى فالكتابان لم يكونا مختلفين عما ألفه المؤرخان المسعودي والطبري على سبيل المثال. وهكذا، أراد ابن خلدون من وراء تسميته التي اختارها للكتاب الأول – **المقدمة** – أن يبرز الأهمية القصوى التي يتسم بها هذا الكتاب من حيث هو **إطار فكري ومنهجي جديد لفهم أدق وأمتن للنواميس التي تتحكم في تاريخ أحداث الحضارة العربية الإسلامية وغيرها**. وبتعبير آخر، فإنه لا بد من أجل قراءة الأحداث التاريخية للدول والحضارات قراءة صحيحة أن نفهم الدوافع والمحددات والعوامل التي تقف وراء حركية أحداث تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات.

خامسا : طبيعة علم العمران البشري.

لم يكن من السهل على المحللين والمفكرين الإجتماعيين المعاصرين تعريف العلم الجديد الذي تبلور على يدي ابن خلدون. فبينما رآه شارل عيساوي على أنه **فلسفة تاريخ**، اعتبره طه حسين **فلسفة اجتماعية**. هذا وقد قدم محمد عابد الجابري رؤية ثالثة فيما يتعلق بتصنيف علم العمران وفق تقسيم الدراسات الإجتماعية الحديثة ونظرا لأهميتها فنحن نورد مقتطفا طويلا من تحليل الجابري بهذا الصدد :" يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماما على الدراسات الإجتماعية الحديثة المعروفة باسم "السوسيولوجيا" ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشئ والمؤسس لعلم الإجتماع . فعلاوة على الموافقة اللفظية بين اسم كل من العلمين (علم العمران = علم الإجتماع). فإن هناك توافقا تاما، في نظر هؤلاء الباحثين، في موضوع العلمين ومنهجهما والغاية منهما. إن موضوع علم العمران هو الإجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال الذاتية، أي الظواهر الإجتماعية والمنهج الذي سلكه ابن خلدون في البحث في الشؤون الإجتماعية. وغني عن البيان القول بأن هذا أو ذاك هو موضع وغاية علم الإجتماع الحديث. والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الإجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي صار عليه في أبحاثه، كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماما علم الإجتماع الحديث. ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر، وهي في معظمها مظاهر شكلية، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في "توءمة" علم العمران الخلدوني بعلم الإجتماع الحديث. ذلك لأن المشكل الرئيسي الذي يسيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا من قبل، "تعاقب الدول وتزاحمها" وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الإجتماعية عامة. فإن

صاحب علم العمران لا يوليها (الشؤون الإجتماعية) أي اهتمام. إنه لا يعني لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الإجتماعية الدقيقة. بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي، فهو لا يهتم بدراسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبيلة في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث، إنه يركز اهتمامه حول "العلاقات الخارجية" للقبائل، علاقتها مع بعضها بعضا ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في "الصراع العصبي" من السلطة **فإن أبحاثه في النهاية تتركز حول الدول، مما جعلها تمتد عموديا أكثر من امتدادها أفقيا. ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الإجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق من الناحية العمودية، والناحية التاريخية**. ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الإجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقيد بالزمان والمكان تقيدا كبيرا، بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة إجتماعية أساسية بعينها، هي ظاهرة الدولة، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والإجتماعية المرافقة لها ومن هذه الزاوية **يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الإجتماع**"[9] .

وهكذا تتجلى صعوبة تصنيف علم العمران الخلدوني ضمن الدراسات الإجتماعية (السوسيولوجية) المعاصرة. وليس في مثل هذا الأمر من غرابة. فرغم تشابه علم العمران مع علم الإجتماع الحديث في مواضع وقضايا عامة، كما رأينا، فإنهما نشآ في ظروف إجتماعية وتاريخية مختلفة ومن ثم جاء ليلبيّا حاجات مختلفة عند اصحاب هذين

---

[9] الجابري، محمد عابد : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 ص 128 ــ 130.

العلمين. فإبن خلدون أراد بتأسيس علمه الجديد فهم وتفسير نهوض وسقوط الدول بينما اهتم علم الإجتماع الحديث بفهم وتفسير ومعالجة ظواهر اجتماعية متنوعة في المجتمعات المعاصرة على الخصوص. وعلى مستوى آخر يدعي بعض المفكرين العرب والغربيين بأن علم العمران كما صاغه ابن خلدون فقد موضوعيته ومنطقية تحليله في آخر فترة من حياة صاحب المقدمة. فيرى هؤلاء في مناقشة ابن خلدون وتحليله لبعض الظواهر مثل النبوة والصوفية والعناصر الغيبية إلخ... علامة على خروجه على منطق العقل. من بين هؤلاء النقاد إيف لاكوست وساطع الحصري وطه حسين.

اعترض الجابري على هذا الإدعاء بشدة وجاء يفند مثل تلك الأقاويل : "فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية...) في المقدمة ليست بحوثا استطرادية بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني الخلدوني. فإنه سيكون من الخطإ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة. **وفي رأيي أن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها تشكل بناء هرميا متماسكا.** ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليس تلك الهوة المزعومة بين "البحوث الأصيلة" و "البحوث الإستطرادية"، بل إن الذي يثير الإنتباه والإعجاب معا، هو **ذلك التناسق المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها**"[10]. فالجابري يرى أن ابن خلدون كان شديد الإلتزام بقواعد التفكير المنطقي في تحليله وعند قيامه بإرساء قواعد وقوانين حركية العمران البشري في صفحات المقدمة. **وقد تبنى ابن خلدون منظورا تطوريا في إنشاء علم العمران.**

---

[10] المصدر السابق، 115-116.

فصنف ابن خلدون الظواهر إلى "بسيطة ومعقدة" أو "سابقة ولاحقة" لذلك جاء نقاشه وتحليله لظاهرة البداوة سابقا لتناوله موضوع التحضر. فتطرقه وتحليله لظاهرة نشأة العلوم وتطورها في الجزء الأخير من المقدمة يتناسقان تماما مع رؤيته التطورية للظواهر. فظهور العلوم وازدهارها في المرحلة الحضرية لمسيرة تطور البشرية يمثل آخر وأعلى مستوى يمكن أن يبلغه تطور مسلسل رقي الحضارات الإنسانية. فحسب الجابري، فإن البناء الفكري للمقدمة صمم وطبق على أساس تسلسل تطوري ثنائي حيث تسبق الظواهر الأكثر بساطة الظواهر الأكثر تعقيدا. وكنتيجة لذلك فإن تحليله لعلم الظواهر الماورائية (النبوة، الأحلام، التصوف ...الخ) لا يعد انحرافا عن الإطار المنطقي العقلاني. فالظواهر الماورائية تشكل وجها قائما بذاته من وجوه الحياة الإجتماعية. **فسعى ابن خلدون إلى التوصل إلى "مبررات" مقبولة لحضور هذه العناصر الغيبية في الحضارة العربية الإسلامية**. وهو بعمله هذا لم يتناقض مع الروح العلمية، بل على العكس من ذلك فقد بقي موضوعيا في دراسته لظواهر ما وراء الطبيعة. "فإن اعتقاد ابن خلدون في الغيبيات" لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آنئذ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينئذ أن "التجارب العلمية" لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر ومن بينها الكهانة والسحر للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون"[11].

سادسا : الملامح السوسيولوجية للمقدمة.

من المعلوم أن كونت وسبنسر ودوركهايم وفيبر هم مؤسسو علم الإجتماع الغربي الحديث. والسؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو :

---

[11] المصدر السابق.

ما مدى مطابقة بعض تعريفات علم الإجتماع الحديث للفكر الإجتماعي لابن خلدون ؟ وبعبارة أخرى، هل تتوفر في فكر ابن خلدون العمراني بعض الخصائص التي تؤهله للإنتماء إلى مجال علم الإجتماع بمفهومه الحديث؟

أولا، وحتى تكون الإجابة أكثر دقة، علينا ان نبحث عنها في مراجع أساسية مثل المعاجم والموسوعات والكتب الدراسية الخ...، لعلم الإجتماع المعاصر. لقد جاء في هذه المراجع الرئيسية تعريف لعلم الإجتماع يفيد أن علم الإجتماع هو الدراسة العلمية المنهجية للمجتمع البشري. أما على المستوى المنهجي فيمكن تعريف علم الإجتماع على أنه معرفة نظرية ميدانية. إن تطبيق مثل هذه التعريفات لغلم الإجتماع على المقدمة يضع ابن خلدون في صفّ علماء الإجتماع. فمن بين ما تتميّز به المقدمة هي طريقة **التحليل المنهجي** الذي وقع اتباعه بصرامة لدراسة المجتمع العربي أثناء حياة ابن خلدون أو في الفترة التي سبقت زمانه. إن تقسيمه للمقدمة إلى الأبواب الستة التالية ليبرز طابع المنهجية الذي تتصف به دراسته العلمية للمجتمع العربي الإسلامي وحضارته.

1- في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

2- في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

3- في الدول والخلافة والملك وذكر القبائل والأمم الوحشية.

4- في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

5- في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

6- في العلوم واكتسابها وتعلمها[12].

---

[12] ابن خلدون، عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ص 42.

تمثل المقدمة في حد ذاتها أولا وقبل كل شيء عملا جريئا وجادا حول القوى المحركة للمجتمع العربي ككل. وفي الحقيقة إن البعض ينظر إليها على أنها الدراسة الإجتماعية (السوسيولوجية) العلمية الشاملة والوحيدة التي قام بها عالم عربي حول المجتمع العربي الكبير إلى حد الآن[13].

ثانيا، إن الفكر الإجتماعي الذي تضمنته المقدمة هو ثمرة مباشرة لملاحظات ابن خلدون نفسه للأحداث المختلفة بالإضافة إلى تجاربه الشخصية التي خاضها ولامس من خلالها واقع الحضارة العربية الإسلامية عن قرب.

ثالثا، تعتبر المقدمة مؤلّفا ثريا بنظريات إجتماعية حول المجتمع العربي على وجه الخصوص: كيف نهض وكيف تراجع؟ ما هو دور العصبية والدين في تشكل هذا المجتمع وتفككه؟ وما الذي يجعل المغلوب ميالا لتقليد الغالب؟ وكيف نفسر النمط "الدوري" القصير العمر الذي تحكّم في مسيرة نمو وتطور الدولة العربية؟

وفي ضوء ما تقدم، يبدو جليا أن علم العمران الخلدوني يمثل مدرسة في علم الإجتماع مستقلة بذاتها عن بقية المدارس السوسيولوجية المعاصرة. ونظرا لطابعها العربي الخاص فإنها تكون ربما أقدر من أي مدرسة أجنبية لعلم الإجتماع بالنسبة لتوفير فهم أقوم لقضايا عديدة ذات علاقة بالمجتمعات العربية المعاصرة[14].

---

[13] شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار الوطنية الجزائرية للنشر، الجزائر، 1975، ص 184.

[14] المصدر السابق، ص 183.

أخيرا، يصف ابن خلدون نفسه فكره العمراني الذي احتوته المقدمة على النحو التالي:

"فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والإعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولوية الدول والعمران عللا وأسبابا وبنيته على اخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأمصار وملؤوا أكناف النواحي منه والأمصار وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ومن سلف من الملوك والأنصار هم العرب والبربر. فهذبت مناحيه تهذيبا وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا **وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعت من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسـلوبا وشرحـت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الإجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك**"[15].

كان صاحب المقدمة واعيا تمام الوعي بالنقلة النوعية التي أحدثها من خلال إرسائه لقاعدة صلبة لعلم العمران. يقول:"واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، **أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص.** وليس هو من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور على راي أو حدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. فقد خالف موضوعه موضوع هذين وربما يشابهانه. **وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة.**

---

[15] ابن خلدون، المقدمة مصدر سابق، ص 5.

ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ **ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما**، وأعثرنا على علم جعلنا بين بكره وجهينه خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه **ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق**. والله يهدي لنوره من يشاء"[16]

سابعا : مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

لا شك أن العصبية هي المفهوم المحوري لعلم العمران الخلدوني. لكن هذا المفهوم قد استعصى عن الترجمة والتعريف. ولم ينجح أحد من العلماء الغربيين في إيجاد مرادف دقيق له. فعبارات "شعورالمجموعة" Group Feeling "وروح الجسد" Esprit de Corps "والتضامن" Solidarity تمثل المصطلحات الأكثر استعمالا للتعبير عن مفهوم العصبية. ولأجل هذا السبب رآى كثير من العلماء أنه من الأجدر **الإحتفاظ باللفظ العربي الأصلي** وهو كلمة العصبية نفسها. فقد وقع اشتقاق مفردة العصبية من فعل عصب بمعنى ربط وشد.

استعمل ابن خلدون كلمة العصبية للإشارة إلى نوع من الروابط القوية التي يمكن أن تربط الأفراد بعضهم بعض. ويبرز صاحب المقدمة **ثلاثة أصناف من العوامل التي تؤدي إلى تبلور معالم العصبية** : أولا، تأتي العصبية مما سماه ابن خلدون **بصلة الرحم**. ويصف أسباب العصبية ومظاهرها السلوكية عند الأفراد في التالي:"وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من

---

[16] المصدر السابق، ص 29-31.

ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك **نزعة في البشر مذ كانوا**"[17].

يفسر ابن خلدون هنا ظاهرة العصبية بمنظور السوسيوبيولوجيا Sociobiology الحديث. فالسلوك العصبي هو نتيجة **عوامل بيولوجية** والمتمثلة في صلة الرحم بالتعبير الخلدوني. فالنعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام يجد تفسيرا مشروعا لدى علم المورّثات Genetics الحديث.

أما السبب الثاني الذي يقف وراء ظاهرة العصبية فهو عند ابن خلدون **عامل النسب** الذي يربط بين الأفراد فيؤدي إلى تبلور العصبية بينهم. ويرى ابن خلدون أن النسب نوعان : نسب قريب ونسب بعيد. والعصبية تقوى أو تضعف حسب قرب أو بعد النسب بين الأفراد. "فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الإتحاد والإلتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرد وضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة للذي نسبه بالأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه ظلم من هو منسوب إليه بوجه"[18] ويؤثر في هذا النوع من العصبية، عصبية النسب، عاملا البيولوجيا والبيئة الإجتماعية. فالنسب المتواصل بين الأشخاص يقود إلى تعصبهم لبعضهم البعض بحكم وضوح الرابطة النسبية بينهم. أما إذا بعد النسب وتنوسيت الرابطة النسبية بين الافراد فإن مجرد شهرة انتسابهم لبعضهم البعض في الوسط الإجتماعي تدفع بهم إلى الإلتحام والمناصرة. ويبدو واضحا في هذه الحالة **أن ما يمكن**

---

[17] المصدر السابق، ص 104.

[18] المصدر السابق، ص106 .

تسميته بالنسب الإجتماعي هو الأكثر حسما في تبلور رابطة العصبية بين الأفراد.

بالنسبة للصنف الثالث الذي يقيم وصلة بين الناس فإن ابن خلدون يشير إلى أن **الولاء والحلف** بين البشر يعملان على إرساء روابط العصبية بينهم "ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء من مثل لحمة النسب أو قريبا منها"[19].

إن العصبية الناتجة عن التحالف بين الناس وولاء بعضهم لبعض هي **عصبئة ذات جذور اجتماعية** تفرضها مصالح المتحالفين في ظروف معينة. أي أنها عصبية ظرفية. **إن هذا النوع من العصبية هو أضعف العصبيات الثلاث. وأن أقواها هي عصبية الرحم. وتاتي قوة عصبية النسب بين قوة العصبيتين السالفتي الذكر.**

ثامنا : مفهوم العصبية عند الجابري.

يقدم المفكر المغربي، محمد عابد الجابري، **نظرة جديدة** لمفهوم العصبية. فالجابري يرى أن مدلول العصبية عند ابن خلدون يختلف كثيرا عن مدلولها في علم الإجتماع الحديث. فحسب الجابري، لم يتعامل ابن خلدون مع العصبية على أساس أنها شبكة علاقات اجتماعية تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات والقبائل بل اعتبر **العصبية وسيلة أو أداة تستعملها القبيلة للدفاع عن نفسها وعن مصالحها.** فدور العصبية عند ابن خلدون في المحيط البدوي يشبه دور الأسوار أو الجيوش بالنسبة لحماية المدن.

---

[19] المصدر السابق، ص108.

وهكذا فإن ابن خلدون ينظر إلى العصبية من الخارج وليس من الداخل أي العصبية كقوة دفاع أو مواجهة تستعمل من طرف القبائل في مجتمع قبلي. وبعبارة أخرى، **فالعصبية ذات توجه نحو الخارج**. وفي شرحه لهذه المسألة حدد الجابري خاصية معينة تميز العصبية عند القبائل البدوية العربية وشبيهاتها عند البربر مثلا. **فالعصبية كقوة دفاع أو مواجهة** تبدو ذات اثر حاسم في تشكيل كل من العلاقات الخارجية التي يمكن أن تكون لقبيلة ما مع قبيلة أخرى أو مع سلطة الدولة نفسها[20].ولا يكتفي الجابري بإبراز التوجه الخارجي للعصبية بل هو يلقي الأضواء على **الطبيعة الداخلية** لها، فيرجع إلى المعنى اللغوي لكلمة العصبية وينتهي إلى خلاصة مفادها أن **العصبية** في جوهرها **رابطة ذات طبيعة جماعية بين الفرد وقبيلته**. ومن ثم لا يكاد يتسنى للفرد الحصول على مصالح شخصية داخل إطار العصبية. ففي مجتمع بدوي لا يمكن للفرد أن يفرض شخصيته إلا من خلال العصبية. وبتعبير الجابري فـ**"أنا" القبيلة مساوية لـــ"أنا" كل فرد من أفرادها على حدة**. وعلاوة على هذا فأساس العصبية، حسب ابن خلدون، أوسع وأشمل من القرابة الدموية التي يشترك فيها أفراد القبيلة. وهذا أمر كثيرا ما يحدث في المجتمعات البدوية وهو ما يفسر ميل ابن خلدون لربط العصبية كقوة مواجهة بالعنف والهجومات التي تشنها القبائل على بعضها البعض. **فالحياة في بيئة بدوية هي إذن عبارة عن صراع متواصل من أجل البقاء**. وهذا يفسر النزاعات العديدة حول الأرض بين قبائل مختلفة. ومن ثم فالنزاعات تحدث في الغالب بين مجموعات وليس بين افراد. وخلاصة القول فإن **العوامل الإقتصادية ذات وزن هام في تشكيل وبلورة ظاهرة العصبية**. ويتضح مما سبق أنه لم يكد يتناول البعد

---

[20] العصبية والدولة، مصدر سابق، ص160.

الإقتصادي للعصبية على النحو الذي قام به الجابري أي من الدارسين الآخرين لفكر ابن خلدون[21]. وهكذا يرى الجابري أنه بأخذ البعد الإقتصادي للعصبية بعين الإعتبار فإنه يصبح اكثر سهولة التقليص من الغموض والتذبذب اللذين يحيطان بدور العصبية في قيام وسقوط الدول.

تاسعا : علم العمران الخلدوني ودراسة المجتمع العربي الإسلامي.

يكشف الجابري **ثلاثة عوامل** ساهمت في رسم ملامح التاريخ العربي الإسلامي حتى عهد ابن خلدون:

1- **العامل الديني** : لقد غير الإسلام الطابع البدوي الخشن لعرب شبه الجزيرة العربية ومكنهم من نشر رسالة الإسلام في دول ولايات المسلمين. **فالإسلام كان إذن عاملا مشتركا بين كل الحكام.** فالقيادات السياسية في التاريخ الإسلامي مثل قيادات السلاجقة والأتراك والأمويين بالأندلس والمرابطين بشمال إفريقيا كلها قيادات شديدة الإنتماء والدفاع عن العقيدة الإسلامية. "والواقع أن الدين قد لعب دورا لا يمكن إغفاله، فيما عرفه التاريخ الإسلامي من أحداث"[22].

2- **عامل العصبية** : فيما يعتبر ابن خلدون، كما رأينا، الدين أحد المحددات الرئيسية لأحداث التاريخ الإسلامي فإن صاحب المقدمة يعتقد ان **الدين يحتاج إلى سند العصبية لكي يصبح حركة تاريخية.** وينطبق هذا على كل من العرب المسلمين الأوائل والجماعات الإسلامية الأخرى المشار إليها أعلاه "إن عبقرية ابن خلدون، ليست راجعة في الحقيقة إلى إبرازه هذا

---

[21] Simon, H.1978, Ibn Khaldoun's Science of Human Culture. Translated by F.Baali, Pakistan,Sh. Muhammed Ashraf.

[22] العصبية والدولة، مصدر سابق، ص 200.

العامل أو ذاك، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها، في تفاعلها وديناميتها. وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الإجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيكه وجدليته، **وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين ونظر إلى فاعليتهما من خلال أثريهما المتبادل"**[23].

3- **العوامل الاجتماعية** : يؤكد الجابري بأن انتشار الإسلام لم يضع حدا لتنوع المجموعات العرقية المكونة للمجتمع العربي الإسلامي الكبير، **أي أن هذا المجتمع قد أبقى ملامح واضحة أو خفية لمظاهر العصبيات.** ومما لا شك فيه أن مثل ذلك الوضع قد أثّر كثيرا في الأحداث السياسية والإجتماعية للتاريخ الإسلامي.

هذا وقد لعبت العوامل الإقتصادية كذلك دورا معتبرا في توجيه مجرى الأحداث التي عرفها التاريخ الإسلامي. لقد رأينا كيف أن عصبية البدو ذاتها قد اخذت دفعا إضافيا نتيجة الحرص على ضمان أسباب العيش وحاجياته. وحسب الجابري **فإن عبقرية ابن خلدون تكمن في دمجه كل الحتميات التفسيرية ضمن حتمية واحدة ألا وهي الحتمية العمرانية.** "وهكذا فإن ابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة ولا بحتمية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في "حتمية" واحدة هي "**الحتمية العمرانية**" إن صح القول"[24].

كانت مضاعفات ما سماه الجابري باقتصاد الغزو على المجتمع العربي المسلم مضاعفات خطيرة. فيشير الجابري إلى أن طبيعة العصبية ذاتها قد تعرضت جزئيا على الأقل إلى نوع من التغيير في ظل هذا

---

[23] المصدر السابق، ص 260.

[24] المصدر السابق.

الصنف من الإقتصاد. فقد ارتبطت العصبية عند القبائل العربية قبل الإسلام ارتباطا قويا بعامل العلاقات الدموية التي تربط بين الأفراد ولكن الفتوحات التي قام بها العرب والأرباح الإقتصادية التي صاحبتها في صدر الإسلام أعطت بعدا اقتصاديا للعصبية. أما فيما يتعلق بمساهمة العرب في التطور الفكري والثقافي والتقدم الحضاري للأمة العربية الإسلامية. فإن ابن خلدون يرى أن مساهمتهم كانت فقيرة "إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر وإن كان منهم العربي في نسبته فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته"[25].

ويرى الجابري أن هذا الأمر لم يكن نتيجة لما ادعاه رينانRenan وآخرون من خلل أو نقص في القدرات الذهنية للعرب، بل إن ذلك يعود أساسا إلى **الظروف الإجتماعية** التي كانت سائدة في المجتمع العربي البدوي. يربط الجابري مثل تلك الظاهرة بالأسباب التالية : "هذه الظاهرة ليست راجعة إلى نقص في (العقل العربي) ولا إلى تفوق جنس الأعاجم، الجنس الآري، على الجنس العربي السامي كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة)، بل إن السبب الحقيقي والمعقول، هو وضعيتهم الإجتماعية كما يؤكد ابن خلدون نفسه. إن كون "حملة العلم في الإسلام من العجم" راجع إلى "أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبدواة. أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة، فإن الذين أدركوا منهم هذا الطور "شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه. فإنهم كانوا أهل دولة وحاميتها وأولي سياستها على ما يلحقهم من الأنفة عن

---

[25] المصدر السابق، ص 269.

انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبدا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين"[26].

فمن المنتظر في مجتمع اقتصاد الغزو أن لا يجد الإنتاج الثقافي والإبداع الحضاري أرضية صلبة في محيط غير مستقر. فازدهارهما وتراجعهما مرتبطان شديد الإرتباط بحالة اقتصاد الغزو. وفي الختام يشرح الجابري سبب عدم تمكن مجموعات أخرى في المجتمع المسلم من القيام بأي دور هام في التمرد على الأنظمة القائمة. فلم يشكل الفلاحون ولا التجار جبهة حقيقية ضد الدولة. ويعود هذا في رأي الجابري إلى غياب روح التضامن بينهم. وعلاوة على هذا، لم يكن العمال في وضع يخول لهم ادخار المال الذي بدونه لا يكون لهم وزن يذكر عند الحكام وأصحاب القرار. أما بالنسبة للشعراء والمطربين وموظفي الدولة فقد كان هؤلاء جميعا يعتمدون على الدولة في كسب معاشاتهم. وهذا في حقيقة الأمر هو **أحد مظاهر سيطرة الدولة الإسلامية على الإقتصاد في المجتمع.**

وبناء على ما تقدم تبرز لنا الكيفية التي من خلالها **تحلل المقدمة جملة التناقضات التي انطوت عليها تجربة الحضارة العربية الإسلامية حتى عهد ابن خلدون.** فمن ناحية، هناك بنية فوقية لوحدة المجتمع العربي المسلم التي تستند على الدين الإسلامي ومؤسسة الخلافة. ومن ناحية أخرى، فقد اتسم هذا المجتمع بتعدد المجموعات العرقية المكونة له. وكما رأينا، فاقتصاد الغزو هو أحد المعالم البارزة لهذا المجتمع. **لقد أدت الخلافة باعتبارها جهازا سياسيا فوقيا إلى قيام عدة ثورات ضد سلطتها** : ثورات بني أمية، الشيعة، بني أمية في الأندلس، العلويين ...الخ. وهكذا **نجحت**

[26] المصدر السابق.

مقدمة ابن خلدون في إبراز المتناقضات المستعصية التي شكلت تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية. إن صورة هذه الأخيرة، كما جاءت في المقدمة، تبدو صورة حالكة، ولكنها من منطلق البحث العلمي الموضوعي تبقى حقيقة ذات أهمية استطاع صاحب المقدمة أن يعرضها عرضا ناضجا بواسطة علم عمرانه الجديد.

عاشرا : المجتمع العربي المسلم المعاصر وفكر ابن خلدون.

يمكن في نظرنا الإفادة من مقاربة ابن خلدون للحضارة العربية الإسلامية في تحليل الوضع العربي في العصر الحديث. إن الدعوة إلى القومية العربية كانت هي الإيديولوجيا السائدة خاصة في المشرق العربي حتى عهد قريب. وأصبحت القومية العربية في عهد عبد الناصر الإيديولوجيا العلمانية التي يجب على كل العرب أن يسعوا إلى تحقيق وحدتهم في إطارها. وهذا مشابه ربما لحالة مناداة المسلمين لإقامة الخلافة في السابق. فالجابري يرى أن عدم نجاح القومية العربية والخلافة الإسلامية يعود إلى كونهما قد فُرضا من أعلى على المجتمع العربي الإسلامي العريض المكون من أجزاء مختلفة.

إن مجموعة الدول التي تشكل العالم العربي اليوم تتسم بالتنوع وعدم التجانس على مستويات عدة. وعليه، فالمناداة بالوحدة العربية الفورية بين تلك الدول يعد من قبيل اللاواقعية والقفز على المراحل. وكمثال على هذا فإن الثقة بين الدول العربية المستقلة لا تبشر بخير. وبالإضافة إلى ذلك فإن عددا من الدول العربية يعرف توترات واسعة ذات طبيعة إيديولوجية وأن الأمر بلغ حد التصادم المسلح في بعض الحالات. وهكذا **يمكن القول أن المجتمع العربي المعاصر يتصف بتعدد الإيديولوجيات والعصبيات**، كما كان الحال في المجتمع العربي الإسلامي حتى القرن الرابع عشر. وفي كلا الحالتين، فإن التحكم في هذه الفسيفساء من التكتلات والهويات من خلال

مؤسسة الخلافة المركزية في شكلها الديني أو العلماني يعد أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا. **وعلى القادة العرب المتحمسين لقضية الوحدة العربية أن يعوا تلك الصعوبات ويتعلموا من التجارب الوحدوية لأمم أخرى في عصرنا الحاضر.**

إن لمفهوم إقتصاد الغزو عند ابن خلدون ما يقابله اليوم في العالم العربي. فالدول العربية العديدة التي تعتمد في دخلها على النفط منذ 1973 مثال على ذلك. فالإنجازات الثقافية والحضارية الحديثة التي حققتها مجتمعات الخليج يمكن أن تستمر طالما ظل سعر برميل النفط مربحا[27].

هناك تنبؤات متشائمة بشأن مستقبل هذه البلدان في حالة نضوب الموارد النفطية. فاتخذت بعض تلك البلدان بعض الإجراءات الإستراتيجية تحسبا لمثل تلك الإحتمالات. فنجاح المملكة العربية السعودية في التحول إلى بلد مصدر للحبوب يمكن اعتباره إنجازا واعدا لمستقبلها بعد النفط. ومع ذلك فإنه يبقى من الصعب التنبؤ بمآل تلك الإنجازات في غياب الموارد الهائلة للنفط. **وهكذا فإن مستقبل الدول النفطية يبقى على المدى البعيد غير مؤتمن** كما كان الشأن بالنسبة للدول العربية السابقة التي كان اقتصادها يعتمد على اعتمادا كبيرا على مداخيل الغزو ولكن تطوير القدرات التكنولوجية الذاتية يمكن أن يوفر ضمانات أكثر لمستقبل أفضل لتلك الدول. إنه لتحد كبير ولكن ليس من المستحيل التصدي له بنجاح. هناك وجه آخر للتشابه بين هذين النمطين من الإقتصاد. ويتمثل ذلك في ميل الحكام ومن يدور في فلكهم نحو حياة الإسراف والبذخ. ففي بلدان الخليج النفطية اتسعت دائرة النفط والرفاه المفرط لتشمل، زيادة على الطبقة

---

[27] إن تراجع ثمن النفط منذ منتصف الثمانينات قد أثر في العديد من المـــشاريع التنموية للكثير من المجتمعات العربية التي تعتمد شديد الإعتماد على الموارد النفطية.

الحاكمة، شرائح واسعة من المجتمع، **وتكمن خطورة كل من اقتصاد الغزو والاقتصاد النفطي في تهميشهما لقيمة العمل البشري في بناء ثروة المجتمع**. لقد أكد كل من ابن خلدون وآدم سميث على أهمية العمل البشري باعتباره يمثل الثروة الحقيقية للمجتمع. وقد مكنت التكنولوجيا الحديثة الإنسان من استغلال وتسخير محيطه وما فيه من ثروات. فلم تعد الصحراء كما كانت أرضا جدبة قاحلة كما كان الأمر قبل الثروتين العلمية والصناعية. ولكن لكي تؤمن تلك الدول حاضر ومستقبل إقتصادها يجب عليها **أن تغرس في عقلية مواطنيها وفي بنى مجتمعاتها حب قيمة العمل**. فبذلك فقط يمكنها أن تضع حدا للمخاطر المحدقة بها.

حادي عشر : التضيف السوسيولوجي الثنائي عند ابن خلدون ودراسته لظاهرة التغيير الاجتماعي.

تبين بوضوح مناقشة فكر ابن خلدون في الصفحات السابقة أن المقدمة تمثل فكرا اجتماعيا (سوسيولوجيا) ناضجا حول حركية المجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها. وليس من المبالغة القول في هذا الصدد **أن علم العمران يمثل الفكر الإجتماعي العالمي الذي كان له بحق قصب السبق على الفكر السوسيولوجي الذي دشنه أوغيست كونت في القرن التاسع عشر**. فدعنا نتناول هنا دراسة ابن خلدون لظاهرة تحوّل المجتمعات لإلقاء الضوء على مدى النضج الذي بلغه فكره الإجتماعي في هذا المجال.

لا شك في أن مقدمة ابن خلدون تمدنا بتحليل لحركية التغيير والتطور للمجتمعات العربية الاسلامية وحضارتها بصفة عامة. وهذا بالرغم من أن مجتمعات المغرب العربي نالت أكبر قدر من اهتمام ابن خلدون ودراسته وتنظيره العمراني. وبالإضافة إلى ذلك ففي محاولته وضع القوانين العامة التي تتحكم في مسيرة تحول المجتمعات العربية الإسلامية

اعتمد صاحب كتاب العبر أساسا على معطيات المجتمع العربي مشرقا ومغربا. وهكذا **يأتي تصنيفه السوسيولوجي تعبيرا عن التغيير الذي حصل داخل المجتمع العربي آنذاك.** فقد ابتكر صاحب المقدمة من خلال دراسته للتغيير الإجتماعي قبل وخصوصا خلال القرن الرابع عشر نموذجا للتصنيف السوسيولوجي للمجتمعات العربية متشابها في وجوه عدة مع تلك النماذج التي يعتمدها علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون. ففي دراستهم للتغيير الإجتماعي لجأ كل من ابن خلدون والعلماء الإجتماعيين الغربيين المعاصرين إلى نوع من **التصنيف السوسيولوجي** الذي يمكن أن يوصف بأنه **ثنائي** في طبيعته. ففي حين استعمل ابن خلدون، من جهة، نموذج البدوي/الحضري في تصنيفه للمجتمع العربي الكبير، لجأ علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون، من جهة ثانية، إلى استعمال عدد من المصطلحات مشابهة للنموذج الخلدوني مثل تقليدي/عصري traditional/modern وريفي/حضري folk/urban وما قبل الصناعي/صناعي pré-industrial/industrial الخ... كما يبين ذلك الجدول التالي:

الجدول الأول

اسم عالم الاجتماع	طبيعة التصنيف الثنائي
1- ابن خلدون	مجتمع بدوي / حضري
2- دور كايم Durkheim	مجتمع ذو تضامن آلي / عضوي
3- كولي Cooley	مجتمع ذو علاقات أولية/ ثانوية
4- رادفيلد Redfield	مجتمع ريفي / حضري
5- لورنر Lerner	مجتمع تقليدي / عصري

إن تصنيف المجتمعات إلى صنفين في الفكر السوسيولوجي في كل **من الشرق العربي والغرب** وذلك بالرغم من القرون التي تفصل بينهما، يمكن أن ينظر إليه على أنه دليل على **تبلور فكر إجتماعي ناضج.** فمن ناحية، تأسس علم العمران على مجموعة من المبادئ والأفكار والرؤى

الجديدة إضافة إلى طابع المنهجية المبتكر الذي اتصفت به المقدمة في تناول علم التاريخ وحركية المجتمعات الأمر الذي أعطى مقدمة ابن خلدون **روحا عصرية**. ومن ناحية أخرى، استعمل علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون مناهج بحث مختلفة متأثرة بالتيار الميداني empirical في دنيا العلوم. هذا التيار الذي انتشر تأثيره منذ عصر النهضة في كل العلوم والتخصصات المعرفية تقريبا. لكن البعض مثل مكيني Mckinney يرى أن الإستمرار في استعمال التصنيف السوسيولوجي الثنائي كأداة منهجية لتحليل طبيعة المجتمعات البشرية، لا يعبر فقط على مدى مستوى النضج الذي بلغه الفكر الاجتماعي[28].

ثاني عشر : الظواهر الاجتماعية وحاجتها للتصنيف السوسيولوجي.

يحق للمرء أن يطرح هنا مجموعة من الأسئلة :

ما الذي دفع ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين المعاصرين إلى البحث عن هذه التصنيفات الثنائية للمجتمعات؟ هل كانت المجتمعات التي درسوها حقا ثنائية في طبيعتها؟ أي بدوية/ حضرية، وتقليدية/عصرية الخ؟ هل يعود هذا التصنيف الثنائي إلى الطبيعة نفسها لمنهجية علم العمران ذاته وعلم الإجتماع الغربي؟ وبالاضافة إلى ذلك، هل يمكن ربط هذا التصنيف الثنائي بعوامل أخرى مثل الرؤية الفلسفية والحضارية والثقافية لكل من هذين النوعين من علم الاجتماع؟

يميل بعض علماء الإجتماع المعاصرين الذين أثاروا قضية استعمال هذا النوع من التصنيف في دراسة المجتمعات الإنسانية إلى إرجاع هذا

Mckinney, J. 1966, Constructive Typology and Social Theory, New York [28]
Appleton – Century Crofts.

الأمر إلى **طبيعة الظواهر الإجتماعية** نفسها. فمكيني مثلا يربطه بالأسباب التالية :

1- التمييز بين أنماط من التنظيم الإجتماعي يختلف إختلافا جوهريا من أجل إقامة مجال يسمح بفهم بعض الحالات الإنتقالية والوسيطة.

2- يمثل قطبا (طرفا) التصنيف الثنائي نماذج مثالية للقيام بعملية التحليل.

3- ينظر إلى التدرج المتواصل Continuum في أنماط المجتمعات كمفهوم حيوي للتحليل المقارن لظواهر المجتمعات. ترسم هذه التصنيفات الحدود وتضبط المقاييس التي بواسطتها يمكن فهم حركة التغيير أو الأشكال الوسيطة من خلال النظر إليها عبر التدرج المتواصل للمجتمعات

يعتبر مكيني هذه التصنيفات الثنائية أدوات منهجية علمية هامة تعين على فهم الظواهر المجتمعية المعقدة. وبناءا على هذا فإن استعمال التصنيفات في العلوم الإجتماعية يجب أن ينظر إليه، من ناحية، على أنه مظهر نضج فكري إجتماعي، ومن ناحية أخرى، على أنه أداة سوسيولوجية أساسية لبناء النظريات الإجتماعية[29].

ثالث عشر : البعد الذاتي للتصنيف الثنائي عند ابن خلدون.

يمكن إرجاع التقسيم السوسيولوجي الثنائي الذي تبناه ابن خلدون في المقدمة إلى **عوامل شخصية وعاطفية**. عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (1332 - 1406) وهي فترة شهد خلالها **تراجع الحضارة العربية الإسلامية**. فقد شاهد مختلف الأعراض والعلاقات التي تدل على ضعفها وتدهورها. فبالنسبة لابن خلدون كان هذا ينطبق

---

[29] المصدر السابق، ص 151 ـــ 115.

بصفة خاصة على الساحة المغاربية أين قضى أكثر سنوات حياته النشيطة وكتب أشهر تراثه الفكري العمراني في العلوم الإجتماعية. وباعتباره ذلك العالم العربي المسلم المتحمس لقيم الإسلام ورؤيته الكونية، لم يكن ابن خلدون يملك أن يرى تدهور الحضارة العربية الاسلامية دون **أن يتملكه شعور بالأسى والحزن.** وحتى يفهم طبيعة القوى التي أدت إلى ضعف بداية تفكك الحضارة العربية الإسلامية في المرحلة الحضرية من تطورها، كان عليه كذلك أن يفهم حقيقة القوى التي أسهمت هي الأخرى في نشأتها انطلاقا من مرحلة البداوة. وهكذا أصبح موضوع بحث صاحب المقدمة متمحورا **حول مرحلتي البداوة والحضارة كطرفين رئيسيين لمسيرة الحضارة العربية الإسلامية.** فمن ناحية، أدرك ابن خلدون أن نهوض الحضارة العربية الإسلامية في مرحلتي البداوة والحضارة يكمن في العوامل والقوى التي حددت مصير الحضارة العربية الإسلامية. كان نتيجة لتضافر قوى بدوية خالصة (العصبية، الشجاعة الخ ...) مع قوى جديدة (الأخوة الإسلامية ... الخ) جاء بها الإسلام إلى المجتمع الجديد. ومن ناحية أخرى، حدد ابن خلدون عددا من الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى إضعاف الحضارة العربية الإسلامية. فبتحليله لمرحلتي البداوة والحضارة اللتين شكّلتا معطيين هامين في نهوض وتفكك المجتمعات العربية، **تمكن ابن خلدون من صياغة التصنيف السوسيولوجي الثنائي كأداة بحثية مناسبة لدراسة حركية المجتمع العربي الكبير.**

وعلاوة على ذلك **فإنه يبدو أن مرحلتي البداوة والحضارة قد شدتا اهتمام ابن خلدون وفكره نفسيا واجتماعيا.** فعلى المستوى العاطفي، كان صاحب كتاب العبر متعاطفا أكثر مع نمط الحياة البدوية. لقد رأى في البدوي طيبة طبيعته في طلبه لمتاع الدنيا. وتتشابه هذه الخصال البدوية مع ما سعى إليه الدين الإسلامي. لقد وصف القرآن الإسلام بأنه دين الفطرة والوسطية معا. وعلى المستوى الإجتماعي يتصف كل من المجتمع البدوي

والمجتمع الإسلامي الجديد بنزعة تضامنية شديدة. وكانت العصبية هي الرابط الاجتماعي في الحالة الأولى بينما أصبح عامل الإنتماء إلى القيم الدينية الإسلامية وما لذلك من أثر على نعرة الأخوة الإسلامية هو الرابط الجديد في المجتمع الإسلامي ذي المجموعات العرقية المتعددة. وعلى هذا الأساس فيمكن القول أن **تعاطف ابن خلدون مع البدو لا يمكن فصله عن التأثير الإسلامي على فكره**، فهو يرى أن البساطة الطبيعية التي يتصف بها البدو تجعلهم أقرب إلى روح الإسلام. وهذا يرجع إلى فطرتهم السليمة. والقرآن، كما هو معروف، ما فتئ يمتدح البدائية الأولى عند البشر ومن ثم يمكننا تفسير موقف ابن خلدون السلبي من الحضريين. فهو يصفهم بأنهم أناس أثرياء ومسرفون. لقد رأى **صاحب المقدمة بأن المجتمع الحضري وما يميزه من نزعة مادية جامحة ينتهي بالإنسان إلى تشويه فطرته، وبالتالي يقوّض الأساس الذي تقوم عليه قيم الإسلام** كما يبرز ذلك الفصل الثالث من هذا الكتاب. ولكن بالنسبة إلى ابن خلدون فإن جموح النزعة المادية ليس سببا في القضاء على الحضارة كظاهرة موضوعية فحسب وإنما هو كارثة مؤلمة أصابت الحضارة العربية الإسلامية التي كانت تربطه بها وشائج عاطفية قوية.

رابع عشر : ابن خلدون وتنظيره الإجتماعي.

لم تكن شهرة ابن خلدون في ميدان العلوم الإنسانية والإجتماعية راجعة إلى الروح الجديدة لعلم العمران ومنهجيته فقط. بل كانت شهرته تعود أيضا إلى تأسيسه نظرية إجتماعية للمجتمع العربي. نتعمق أكثر في تنظير صاحب المقدمة في الفصل الخامس والخلاصة لهذا الكتاب. **لم يتمكن أي عالم إجتماع عربي معاصر من صوغ نظرية اجتماعية متينة تشابه تلك التي توصل إليها ابن خلدون في مقدمته**. هناك عوامل عدة ساعدت صاحب المقدمة على النجاح في تأسيس إطار فكري paradigm

عمراني. نقترح في ما يلي جملة من المبادئ الكفيلة بدفع الجهود المبذولة في ميدان العلوم الإجتماعية لبناء النظريات :

1- يجب على المتخصص في العلوم الإجتماعية أن يتعامل عن قرب مع **الواقع الإجتماعي العام للمجتمع** وينبغي عليه أيضا الأخذ بعين الإعتبار **المعالم والصفات الخاصة للمجتمع** الذي يدرسه. فبدون الإلتزام القوي بهذا المبدأ لن يكون للمعرفة والتنظير الإجتماعيين مصداقية تذكر. وترجع شهرة ابن خلدون الواسعة في مساهمته في الفهم العمراني لحركية المجتمع العربي الكبير إلى تبنيه هذا المبدإ[30]. إن التغافل عن دور بعض العوامل الثقافية و الإجتماعية و التاريخية و الإقتصادية في فهم حركة التغيير الاجتماعي من طرف مجموعة من علماء الإجتماع الغربيين المعاصرين دفع عالم الإجتماع الفرنسي بودون إلى اعتبار النظريات السوسيولوجية الغربية المعاصرة نظريات خالية من الأسس العلمية[31].

2- ويجب التأكيد هنا أنه لا يمكن لمتخصص العلوم الإجتماعية أن يكون له تفاعل ذو معنى مع المجتمع الذي يدرسه إن لم تكن الظروف العامة في هذا المجتمع تشجع **حرية الفكر** وتساعد على تكاثف البحث في ميدان العلوم الإجتماعية. إذ أن تطور العلوم الإجتماعية بصفة خاصة لا يتم في وسط مجتمعات ذات تقاليد ومؤسسات متحجرة ونظم طاغية ومستبدة. **فلا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تنمو وتتطور إلا في المجتمعات المتفتحة**. إن الحالة الفقيرة التي عليها هذه العلوم في مجتمعات العالم الثالث يجب أن تكون متاثرة، بأسباب من هذا القبيل.

---

[30] أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

[31] Boudon, R *La Place du désordre*, Paris, PUF, 1984.

3- نحن نرى أن **مصداقية عملية التنظير السوسيولوجي** تعتمد إلى حد كبير على توفر **شرطين جوهريين** :

أ - يجب أن يصبح تفسير الظواهر الإجتماعية في حد ذاته بمثابة **التحدي العلمي** لمتخصص العلوم الإجتماعية. وبعبارة أخرى، يجب أن يصبح موضوع البحث **همًّا متواصلا** وشغلا شاغلا للفكر العلمي عند الباحث المنتمي إلى العلوم الإجتماعية.

ب - لكي تتم دراسة الظواهر الإجتماعية بكل دقة وجدية نرى أنه من المهم أن تصبح الظاهرة المعينة **إشكالية شخصية** للباحث، وليست فقط ظاهرة موضوعية تدرس مجرد دراسة. ففي رأينا **هناك فرق بين عالم الإجتماع الذي يدرس الظواهر الإجتماعية كمتفرج وعالم الإجتماع الذي يدرس الظواهر كملاحظ لها من الداخل ومتاثر بها شخصيا**. وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تحديا لتفكيره العلمي. فمن جهة، طالما تعتبر البحوث التي يقوم بها الصنف الأول من علماء الإجتماع **بحوث سطحية** لا يعتمد على نتائجها. وبالتالي فهي غير قادرة على الإسهام والإثراء في التنظير السوسيولوجي برؤية علمية ذات مصداقية. ومن جهة ثانية، فإن علاقة النوع الثاني من علماء الإجتماع بالظاهرة الإجتماعية تبعث فيهم **دافعية أكبر والتزاما صارما** بحيث يكونون في وضع أفضل لتأسيس **فكر تنظيري سوسيولوجي أكثر أصالة ومصداقية** حول الظواهر الإجتماعية المدروسة.

ينبغي ربط الأسس المتينة لنظريات ابن خلدون حول المجتمع العربي الإسلامي بحضور الشرطين المذكورين أعلاه (أ و ب). فمن ناحية، **لم يكن ابن خلدون راضيا** بتفسيرات الأحداث التاريخية للحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات كما جاءت في كتابات المؤرخين المسلمين الأوائل. ومن ثم رام الإتيان بتفسيرات أفضل، وكان ذلك بالتأكيد تحديا علميا لفكر صاحب المقدمة. ومن ناحية ثانية، **فإن حالة انهيار**

الحضارة العربية الإسلامية قد اثارت لدى ابن خلدون الكثير من القلق والحزن والشجن. وفي رأينا، فإنه ينبغي أخذ هذين الملمحين بعين الإعتبار في أي محاولة جدية تطمح إلى تفسير جذور ميلاد علم العمران الخلدوني ونظرياته الإجتماعية الحصيفة حول حركية المجتمع العربي الإسلامي.

الفصل الثاني

دور العوامل الذاتية والإجتماعية في ولادة الفكر العمراني عند ابن خلدون

أولا : موضوع الفصل وغايته.

يسعى هذا الفصل إلى إلقاء الضوء بالتحليل والنقاش على ما نسميه **الريادة الفكرية الإبداعية في علم العمران البشري للعلامة عبد الرحمن بن خلدون**، مستعينين في ذلك بالرصيد المعرفي للبحوث العلمية الحديثة حول ظواهر الإبداع والإبتكار والتجديد التي عُرفت بها شخصيات فنية وعلمية وفكرية لامعة في الحضارات الإنسانية عبر العصور. ولا يبدو أنه من المبالغة القول بأن الدراسات التي اهتمت بفهم **ظاهرة تميز الفكر الخلدوني عربيا وعالميا** كانت تميل في معظمها إلى تفسير الظاهرة الخلدونية **بعوامل إجتماعية موضوعية**، لا مكان فيها للعوامل الذاتية التي تتصف بها شخصية مؤلف المقدمة[32]. فمخاض علم العمران وولادته كانا وفقا لهذه الرؤية نتيجة تكاد تكون حتمية للظروف الإجتماعية العامة التي عاصرها ابن خلدون في ولايات المغرب ومدنه وبواديه. وبعبارة أخرى، **إن الفكر المبتكر والمبدع يخضع، من وجهة هذا المنظور، لنواميس الحتمية الإجتماعية وقوانينها**. ومن ثم جاء عدم الإعتناء الكافي بالخصائص الذاتية والنفسية لشخصية ابن خلدون أو تهميش أثرها في ريادته في الفكر العمراني. كما أن تلك الدراسات لا تكاد تأخذ بعين الإعتبار مؤثرات أخرى أبرز العلم الحديث أهميتها في أي فهم شفاف لظاهرة الإبداع الفكري مثل عوامل اللاشعور والعزلة وسن المبدع الخ ...

---

[32] انظر مثلا الكتب الآتية:

(أ) محمد عابد الجابري : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: دار الطليعة، ط 3، 1982.

(ب) Yves Lacoste, Ibn Khaldoun,Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde, Paris, La Découverte/ poche, 1998.

(ج) Mahdi, M.: Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago : University of Chicago Press, 1971.

إن النظر إلى الفكر العبقري/الإبداعي من زاوية الحتمية الإجتماعية الصارمة يتناقض مع طبيعة ظاهرة الفكر الابداعي نفسها. فالبحوث الحديثة تجمع، كما سنرى، على أن هذه الظاهرة معقدة، لا يوجهها ولا يتحكم في مسيرتها صنف واحد مفرد من العوامل، بل هي - كما يذهب إلى ذلك عالم النفس هاورد جروبر Howard Gruber - إفراز لطائفة من العوامل ينبغي توفرها حتى يمكن - مثلا - لجهود أنشتاين وبيتهوفن وابن خلدون أن تتوج بالتميز واللمعان والعبقرية في دنيا المعرفة والعلم والفن. فالوراثة والأسرة والدوافع (motivations) والثقافة هي من بين العوامل التي تصقل فكر الفرد وتساعد على كسبه رهان الإبداع في ميدانه[33]. وعلى هذا الأساس، **فتفسير العمل الإبداعي** لهذا المؤرخ أو ذاك الرسّام، لهذا الموسيقار أو ذاك العالم، **بمؤثرات محيطه الإجتماعي فقط تفسير يحول دون الوصول إلى فهم متفتح وناضج لظاهرة الإبداع المعقدة**. إن رؤية الحتمية الإجتماعية للعمل الإبداعي هي إذن **رؤية محدودة الآفاق**، وهي بالتالي **متسرعة وسطحية** في محاولتها فهم ظاهرة الإبداع الفكري عند الإنسان. إن الفحص المسطح للإبداع الفكري لا يليق أبدا بمقامه، فهو أسمى ما يمكن أن تجود به عقول وقرائح القلة القليلة من البشر.

إن هدفنا هنا الكشف عن المستويات المتعددة والمتشابكة التي أدى تفاعلها الخاص إلى الفكر الإبداعي الخلدوني المتمثل في إنشاء علم العمران البشري الجديد. **إن غاية هذا الفصل هي القرب أكثر من أثر العامل الإنساني (أي المكونات والسمات الذاتية للشخصية المبدعة) وفاعليته في عمليات الإبداع والابتكار**. وبعبارة أخرى، إن هذا الفصل هو محاولة متواضعة **لأنسنة ظاهرة الإبداع**، أي تحريرها قدر المستطاع من قبضة

---

[33] Gardner, H.: Art, Mind and Brain, New York, Basic Books Inc, Publishers, 1982, p 357.

هيمنة البنى الإجتماعية والظروف السياسية التي يقول بها أصحاب رؤية الحتمية الإجتماعية.

ثانيا : حول العمل الإبداعي.

ليس من المبالغة في شيء القول أن علم النفس وما يعرف **بالعلم المعرفي** (Cognitive Science) يأتيان في طليعة العلوم الحديثة من حيث الإهتمام بدراسة ظاهرة العمل الإبداعي عند الأفراد. وعلى الرغم من نشر المئات من الدراسات في مجالات متخصصة حول العمل الإبداعي، فإنّه لا يوجد تعريف متفق عليه من الجميع حول العمل الإبداعي. وليس هناك إجماع بين الباحثين حول الطريقة المثلى التي ينبغي تبنيها لدراسته علميا[34].

وعند التساؤل عن طبيعة العمل الإبداعي، هناك محاولات بذلها بعض علماء النفس لتحديد بعض المقاييس لذلك. فعالم النفس برونر Jenne S. Bruner يرى أن رد فعل الأفراد إزاء العمل الإبداعي يتمثل في شيئين :

أ - الشعور بالمفاجأة الفعلية (effective surprise) لدى الفرد المبدع.

ب - صدمة الفرد في إدراكه للعمل الإبداعي والشعور بالرضا نحوه على الرغم من عدم وجود الإحساس بذلك مسبقا عنده[35].

وفي هذا الصدد تفيد بحوث العلوم المعرفية (Cognitive Sciences) **أنه ينبغي إعطاء ثقة أكثر مما ألفنا لقدرة عقولنا على إدراك الأعمال الإبداعية**. فداخل نسق كل ثقافة وحضارة يستطيع العقل الإنساني إدراك

---

[34] Hunt, M.: theUniverse Within : A New Science Explores the Human Mind, New York : Simon and Schuster, 1982, p 279

[35] المصدر السابق، ص 281.

العمل الإبداعي في معظم الأحيان، وذلك على الرغم من اختلاف الأذواق وتعددها، وعلى الرغم كذلك من نقص القواعد أو المعايير الموضوعية التي يمكن بها الحكم على الأعمال الإبداعية[36].

إن مثل هذه الإستنتاجات حول القوة الإدراكية للإبداع عند الناس تؤكد **وجود استعدادات فطرية** تسمح لهم بالتمييز بين العمل الإبداعي والعمل الفاقد لذلك. إن قبول مثل هذه الفرضية يقودنا إلى استنتاج آخر ذي أهمية لموضوع بحثنا هذا. فإذا كنا ندرك ملامح الإبداع بحدس فطري، أفلا يعني ذلك أننا نمتلك فطريا أيضا بذور العمل الإبداعي في صميم التركيبة الوراثية (genetic make-up) لشخصيتنا؟ وبعبارة أخرى، إن امتلاك مقياس فطري لتذوق الأعمال الإبداعية ومعرفتها يعني ضمنيا أن للإنسان قدرات ذاتية إبداعية مسبقة تتوج أحيانا بالتحقق الفعلي لعملية الإبداع. ومن ثم جاء تزود الإنسان بنوع من القدرة الفطرية لتذوق ما ينتظر أن يحققه ذلك الإنسان من إبداعات. ونأمل في دراستنا هذه للفكر الإبداعي الخلدوني في هذا الفصل أن **نستجلي أكثر أهمية الجانب الفطري الذاتي وأثره في تفتيق عملية الإبداع عند المبدعين.**

ثالثا : حول سمات المبدعين.

قام عالم النفس الأمريكي موريس ستاين Morris Stein بمراجعة الكتابات حول العمل الإبداعي وتوصل إلى تحديد **تسع عشرة سمة** يقترن وجودها في شخصية الفرد بظاهرة الإبداع، إلا أن قائمة السمات هذه لا تخلو من العديد من التناقضات[37]. ومع ذلك تتفق البحوث العلمية على بعض السمات الشخصية (personality traits) التي يتسم بها المبدع. **فالأفراد**

---

[36] المصدر السابق، ص 282.

[37] المصدر السابق، ص 284.

المبدعون يعملون كثيرا، وهم مستقلو التفكير نسبيا، وأكثر مرونة من الأفراد العاديين، أي إنهم أكثر استعدادا لتغيير مرجعيتهم الفكرية أو تعديلها. لكن هذا التشابه النسبي في بعض السمات المرتبطة بظاهرة الإبداع لا يعني أن المبدعين متشابهون أو متجانسون فيما سوى ذلك من خصائص شخصياتهم. بل يمكن القول إنهم متنوعون في هذه الأخيرة مثلهم مثل بقية أفراد المجتمع[38].

وبخصوص موهبة الذكاء، تدعو البحوث العلمية إلى تعديل النظرة السائدة في هذا الصدد. **فالمبدعون لا يملكون ذكاء خارقا للعادة** كما يعتقد أغلبية الناس. إذ يوجد الكثير من الأشخاص ذوي الذكاء العالي الذين ليسوا بمبدعين متميزين. ومن ثم فظاهرة الإبداع تنطوي على أكثر من مجرد عامل الذكاء[39].

وعندما درس الباحثون العلاقة بين العمل الإبداعي **وعامل الجنس** وجدوا أن العلاقة في حقيقة الأمر أضعف من تلك التي توجد بين الذكاء والعمل الإبداعي. فالبراهين العلمية في هذا الميدان تؤكد أن قصور النساء في العمل الإبداعي في الماضي يعود بصورة كاملة أو في معظم الأحوال إلى حرمانهنّ من التعليم والثقافة والفرص المفتوحة للمشاركة، مما اكسبهن عقلية مغلقة ينظرن من خلالها إلى أنفسهن على أنهن لا يمكن لهن أن يَكُنَّ مبدعات في مجالات الفكر والعلم والفن.

أما عامل السن، فالبحوث العلمية الحديثة تشير إلى أن له أثرا ما في ظاهرة العمل الإبداعي. فهناك من يرى أن الكثير من المبدعين أنجزوا أفضل عمل إبداعي قريبا مما يسمى بالسن المتوسطة، أو أثناءها

---

[38] المصدر السابق، ص 285.

[39] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(حوالي 45 سنة)، أو أقل أو أكثر من ذلك بقليل. فشكسبير وفرويد وبيكاسو وابن خلدون (كما سنرى) يمثلون عينه محدودة لذلك[40].

وعندما فحص الباحثون علاقة اقتران العمل الإبداعي - عند العلماء وأصحاب الفكر والفنانين المبدعين - بسن الكهولة وما بعدها فقط، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى **نقد نظرية الذكاء** عند عالم النفس السويسري الشهير **بياجاي** Jean Piaget. فبياجاي لا يكاد يقول شيئا عن الحياة العقلية(mental life) للأفراد في مرحلة الكهولة وما يعقبها. فعندما عبر أحد طلابه **هاورد جروبر** Howard Gruber عن رغبته في دراسة ظاهرة الإبداع، أجاب بياجاي بتشكك وبدون تعاطف "بأن دراسة ذلك تمس كل شيء"[41]. وعلى الرغم من ذلك فقد قام جروبر وطلابه بدراسة أهم الأعمال الإبداعية لمرحلة الكهولة عند الروّاد المبدعين. فقد قضى جروبر نفسه عقدا من الزمن منكبا على دراسة الإبداع عند العالم الإنجليزي شارلس داروين، فأصدر كتابه Darwin on Man الذي نال به جائزة. يرى جروبر أن دارس ظاهرة الإبداع يجب أن يبني من جديد الحياة العقلية للشخص المبدع عبر مراحل مختلفة من تطور عمله الإبداعي.

إن اللقطات السريعة من الحياة العقلية المتغيرة لا يمكن صياغتها بطريقة مباشرة حتى عند المبدع الذي لا يكاد يترك أية ملاحظة بدون تسجيل مثلما هو الأمر عند داروين[42]. ويدع جروبر داروين نفسه يروي لنا عبر مذكراته طبيعة نظام الأفكار التي قد يتعامل معها العالم المبدع حيث يقول :"**الأفكار تتعثر في بعضها البعض بطريقة تغلب عليها الفوضى.** فوجود النظام الخفي لذلك هو شيء ينبغي تشييده وليست

---

[40] Levinson, D. J : The Seasons of Man's Life, New york, Battantine Books, 1978, pp. 191-377

[41] مصدر سابق Gardner : Art, Mind and Brain, p. 352.

[42] المصدر السابق، ص 353

ملاحظته"[43].وعليه فالباحث في ظاهرة الإبداع عند داروين يجب أن يتعرف على بعض الموضوعات المستمرة كالأصل والتنوع والبقاء والوراثة والأختيار الطبيعي (Natural Selection). وبذلك يستطيع الباحث تطوير مجموعة من الخرائط المعرفية (cognitive maps) التي تبرز رؤية المبدع بالنسبة لمشروعه في فترات مختلفة من تطوره الفكري أو العلمي أو الفني.

ومن دراسة العديد من الأعمال الإبداعية توصل جروبر إلى صياغة نموذج عام للمبدع، يمكن تلخيصه في الملامح الآتية:

1- يملك أي شخص منغمس في التفكير (the whole-thinking person) العديد من الآفاق الفكرية الفرعية (subsystems) المتفاعلة، أحدها مسؤول عن تنظيم الرصيد المعرفي. فالإنسان المبدع يبحث عن ربط الحقائق والنظريات المختلفة والمبعثرة في مجال اهتمامه كي يتوصل في نهاية المطاف **إلى إطار تأليفي**(synthesis) متناسق وشامل.

2 - ينتج المبدع النموذجي شبكة معقدة من البحوث تستحوذ على فضوله العلمي (حب الإطلاع) لمدد طويلة من الوقت. وكثيرا ما تساعد تلك الأنشطة بعضها البعض فتؤدي إلى ظهور حياة إبداعية جد نشطة.

3 - إن الفرد المبدع ليس قادرا فقط على أن يضع جانبا بعض المشاكل التي يمكن أن تقوده إلى منعرجات مسدودة أو يتجاوزها مرة واحدة، وإنما في وسعه أيضا **تحطيم** المشاكل التي تهدد بالذهاب به بعيدا عن مجموعة الفروض التي اختار طرحها.

4 - يجد الشخص المبدع نفسه **مّلاحقا** (او هو يلاحق بنفسه) بعدد من الإستعارات المعروفة. وهذه الإستعارات عبارة عن صور "مخيالية"

---

[43] المصدر السابق.

(imagining) ذات مجال فسيح وغني يساعد على الإستكشاف، وذلك بتقريب الفرد المبدع من بعض الظواهر وتعريتها له وهي ظواهر كان يمكن أن تبقى خفية عنه لولا **مساعدة تلك الإستعارات.**

5 – إن العمل الإبداعي لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه مجرد انعكاس لدوافع لا شعورية أو لاختيارات مهنية عرضية للمبدع. كلا، إن مجموعة المشاكل والمشاريع التي يطرحها ويواجهها المبدع بنفسه وبوعي تام هي التي تحركه وتدفعه ليراقبها بانتظام وبالعمل على اكمالها بنجاح. إن هذا التوجه عند المبدع هو الذي يسميه جروبر **الهدف المرشد** (Guiding Purpose).

6 – الشخص المبدع إنسان يحب ميدان بحثه العلمي أو المعرفي أو الفني. فالعمل الإبداعي يصبح جزءا من الحياة العاطفية للمبدع. **فغرام المبدع بمجال عمله الإبداعي يشبه غرام العاشق بمعشوقته.**

7 – يذكّرنا جروبر بالمصاعب **والعزلة** التي يتعرض لها أي مبدع. فالانعزال يغلب على رحلة المبدعين حيث تكون احتمالات الإخفاق عالية.

ومن ثَمَّ فمواجهة تلك المخاطر تتطلب من المبدع **الشجاعة والقدرة على الإنحراف عن الآخرين** ومجابهة الإستهجان من الآخرين أو حتى الرفض الإجتماعي الصريح. إن معظم الناس المبدعين بحاجة كبيرة وماسة في بعض الأوقات إلى مساندة شخص آخر، أو إلى المجموعة أو الدين[44].

---

[44] المصدر السابق، ص 355.

رابعا : التلاقح المعرفي والإبداعي.

صدر عام 1991 كتاب باللغتين الإنجليزية والفرنسية في الوقت نفسه له علاقة مباشرة بموضوع هذا الفصل[45]. إن مقولة الكتاب الرئيسية تتمثل في تأكيد المؤلفين للعلاقة الوثيقة في فكر العلوم الإجتماعية الحديثة ونظرياتها بين ما سمياه **الهاشمية المبدعة** (la marginalité créatrice)، من جهة، **والإبداع/الإبتكار** (innovation) من جهة ثانية. فروبار باهر Robert Pahre ومتاي دوجان Mattei Dogan يريان أن **الإبتكار والإبداع والتجديد في العلوم الإجتماعية تنظيرا ومناهج طالما تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية،** أي ما يمكن أن نطلق عليه تخصصات ما وراء الحدود. ويلخص المؤلفان في المقدمة المقولة الرئيسية لكتابهما فيقولان : "وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب، فالفكرة الرئيسية التي سنقوم بشرحها هي أن **الإبداع/الإبتكار** في العلوم الإجتماعية يظهر غالبا ويؤدي إلى نتائج أكثر أهمية عالية إذ **كان نتيجة لتلاقح عدة تخصصات.** فهذه الظاهر تمثل السبب والنتيجة في الوقت نفسه لتجزئة متواصلة في العلوم الإجتماعية إلى تخصصات فرعية ضيقة وإلى عملية تأليف جديدة أفقية لتلك التخصصات، وذلك داخل ما نسميه بالميادين المتلاقحة(les domaines hybrides)[46].

ونظرا لأهمية مفهومي الهامشية والإبداع والإبتكار في متابعة أفكار الكتاب في أبوابه وفصوله، فإن المؤلفين يقدمان توضيحين أساسيين لهما. فكلمة (margo) في اللغة اللاتينية تعني الهامش أو التخوم، وهذا يعني للمتخصصين في العلوم الإجتماعية أن يكونوا موجودين على حدود

---

[45] Dogan, M, et Pahre, R : L'innovation dans les sciences sociales : marginalité créatrice, Paris, PUF, 1991

[46] المصدر السابق، ص 11.

تخصصاتهم وتخومها، أي في الطليعة. فالتقدم العلمي يرى الضوء في دوائر ليس لها المركز نفسه (وهذه ظاهرة يشهد لها تاريخ العلم) حيث **تصبح الحدود الجديدة مصدرا للإبداع في العلوم الإجتماعية**[47].

أما **مصطلح الإبداع أو الإبتكار في العلوم الإجتماعية** فإنه ينظر إليه على **أنه تقدم علمي بحثي يقوم بإسهام جوهري في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات**[48].وهناك طرق متعددة يتحقق بها الإبداع والإبتكار في العلوم الإجتماعية مثل طرح بعض الفروض الهامة وتحسين منهجية بعض النظريات، أو الغوص في الكشف عن خبايا بعض البحوث القديمة المهملة... وهكذا فهناك أشكال مختلفة تؤدي إلى الإبداع والإبتكار، وإن كان ليس من السهل تحديد أهميتها. ومع ذلك **فإن عمليات الإبداع والإبتكار في العلوم الإجتماعية ليست ثورات علمية، وإنما هي عمليات هامة ورئيسية بالنسبة لمسيرة المشاريع العلمية في هذه العلوم**[49].

إن الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب تتلخص، إذن، في أن ظاهرة الإبتكار والإبداع في العلوم الإجتماعية تأتي أساسا من تلاقح هذه العلوم وليس من انعزال بعضها عن بعضها الآخر، والإفراط في التخصص المتقوقع. فالنظريات المفاهيم والقوانين وأدوات مناهج البحث الشهيرة في العلوم الإجتماعية طالما تكون في نظر مؤلفي هذا الكتاب نتيجة لتفاعل وتلاقح بين تخصصات هذه العلوم وفروعها المختلفة. وعلى وجه التحديد، فالتقدم العلمي الحاسم غالبا ما يكون حصيلة لدمج رؤيتين علميتين بعضهما ببعض[50].

---

[47] المصدر السابق، ص 10.

[48] المصدر لسابق، ص 28.

[49] المصدر السابق، ص 24.

[50] المصدر السابق، ص 45.

وبعبارة أخرى، إن خروج عالم الإجتماع أو الإقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئا ما واحتكاكه على الهامش أو التخوم بتخصصات أخرى مجاورة يرشحه أكثر من غيره للمساهمة الإبداعية والإبتكارية في علوم الإنسان والمجتمع.ومن ثـم تـوصـل المـؤلـفـان إلى مـا سمياه **بمفارقة الكثافـة** (Le paradoxe de la densité)، القائلة بأن التخصصات الفرعية التي يعمل فيها المتخصصون بكثافة تنتج عموما (على المستوى المعرفي/العلمي) ابتكارات وإبداعات أقل[51]. وهكذا فالحضور المكثف للعلماء في صلب تخصص ما يفتح الطريق أمام هؤلاء ويدفعهم لكي يتجاوزوا حدود تخصصاتهم إلى ميادين معرفية أخرى مجاورة على التخوم والهوامش.

خامسا : ريادة الفكر الخلدوني.

بعد التعرف بإيجاز على بعض عوامل الإبداع في الصفحات السابقة كما حاول تحديدها بعض العلماء والباحثين، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه الآن هو : **هل الفكر العمراني الخلدوني الوارد في المقدمة فكر إبداعي؟**

وللإجابة على ذلك نعتمد على مصدرين :

1- ما قاله صاحب المقدمة نفسه بخصوص علمه الجديد.

2- ما قاله بهذا الصدد بعض الدارسين للفكر الخلدوني.

أ- اختلاف الفكر الخلدوني عن نظيره اليوناني :

إن الأمر الذي لا شك فيه أن **ابن خلدون كان على وعي كامل بأنه توصل إلى فتح علمي جديد** لم يسبقه إليه أحد لا من حكماء اليونان والفرس والهند ولا من المفكرين والعلماء المسلمين.

---

[51] المصدر السابق، ص 51.

ففكر أرسطو في السياسة يختلف في رأي صاحب المقدمة عن علم العمران البشري. يقول ابن خلدون :" وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، المتداول بين الناس، جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره، وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها من الموبذان وأنوشروان وجعلها في الدائرة القريبة التي أعظم القول فيها، وهو قوله : "العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم بستان"، ثم ترجع إلى أول الكلام. فهذه ثمان كلمات حكمية سياسية ارتبطت بعضها ببعض وارتدت أعجازها على صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها، فَخَرَ (يعني أرسطو) بعثوره عليها وعظم من فوائدها. **وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها، مستوفى بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موذبان**[52].

يبرز هذا النص الخلدوني **أمرين مهمين** :

1- إن ابن خلدون لم يكن مقلدا ولا تابعا لأرسطو في ما كتبه في **المقدمة**، فهو يأكد بصريح العبارة أن ما أنجزه في تأسيس علم العمران كان "**من غير تعليم أرسطو**".

---

[52] ابن خلدون : المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ج1، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر (بدون تاريخ)، ص333 – 334 ، وسنعتمد على نص المقدمة كما حققه ونشره الأستاذ وافي.

وبهذا النقد الذي يوجهه ابن خلدون بصورة غير مباشرة إلى حكمة أرسطو السياسية، يبدو أن **موقف صاحب المقدمة لا يتصف بالرضا إزاء الفكر اليوناني** وذلك **على مستويين** :

أولهما : الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وتكفي هنا الإشارة إلى النقد الذي وجهه ابن خلدون في باب العلوم (الباب السادس من **المقدمة**) للفلسفة اليونانية، وكذلك ما جاء في "فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها". فعنوان هذا الفصل يلخص بوضوح موقف ابن خلدون من الفلسفة اليونانية، فهو يبدأ نقده للفلسفة هكذا : "هذا الفصل وما بعد مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير. فوجب أن يصدع وأن يكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظارالفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه (أي رأي أرسطو) حذو النعل بالنعل إلا في القليل ... وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي ... وأبو علي بن سينا ... **وأعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه** ..."[53].

إن هجوم صاحب **المقدمة** على صناعة الفلسفة عند اليونان والمسلمين يذَكّرنا بهجوم أبي حامد الغزالي عليها خاصة في كتابه **تهافت الفلاسفة**.

ولكن ابن خلدون بعد ان يبين سلبيات الفكر الفلسفي وخلوه من المصداقية في الكثير من المواضيع والقضايا التي ناقشها، يبرز **جانبا إيجابيا**

---

[53] المصدر السابق، ج3، ص 1209—1212.

واحدا **للفلسفة** فيقول :"وليس له (العلم الفلسفي) فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين."[54] ومع ذلك يختم فصله عن الفلسفة بملاحظة تحذيرية يطالب فيها أهل الفكر من المسلمين **بالتزود الكافي من الشريعة الإسلامية قبل الإقدام على النظر في الفلسفة** : "وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، **فقل أن يسلم لذلك من معاطبها**"[55]. فصاحب المقدمة يبرز لنا مخاطر ما نسميه – نحن العرب المسلمين في عصرنا الحديث – **بالإزدواجية الثقافية والفكرية**، خاصة إذا كان التكوين الثقافي والفكري في الثقافة الأم تكوينا هزيلا وهشا مقارنة بنظيره في الثقافة الأجنبية.[56]

اما المستوى الثاني الذي يعبر فيه ابن خلدون بأكثر وضوح عن قطيعة فكره العمراني مع الفكر اليوناني فيتمثل في عدم رضاه عن مستوى الفكر العمراني الذي يتجلى في **كتاب السياسة لأرسطو** :" ... **إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره ...**".

إن عدم الرضا الذي يتجلى في موقف ابن خلدون من الفكر اليوناني على ذينك المستويين يوحي بأن صاحب المقدمة كان يشعر بأنه يقوم بنوع **من القطيعة الفكرية والمنهجية** مع التراث الفلسفي اليوناني عامة، وحكمة أرسطو في عالم السياسة خاصة، وأن أسس هذه القطيعة الفكرية ضاربة بعمق في **مرجعية ابن خلدون الإسلامية** واعتقاده الجازم في مصداقية الشريعة الإسلامية. يقول صاحب المقدمة :"... وقد بسطته (المعاد

---

[54] المصدر السابق، ص 1216.

[55] المصدر السابق، ص 1217.

[56] الذوادي، محمود : "في سوسيولوجيا أسباب نجاح وتعثر توطين اللغة في كل من المجتمع الجزائري، والتونسي والكيباكي، **المستقبل العربي**، العدد 142، ديسمبر 1990، ص 40ـ52.

الجسماني وأحواله) لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها"[57]. ولذلك نعتقد أن كل **محاولة للقفز على تأثير الرؤية الإسلامية في تشكيل فكر ابن خلدون هي محاولة متحيزة** ابتداءا وعارية عن الموضوعية والواقعية في فهم الأسس المعرفية (الإبستيمولوجية) العقلانيّة والمنهجية الحسيّة العقلانيّة التي يتبناها ابن خلدون في تحليلاته ومناقشاته للظواهر الإجتماعية والقضايا المختلفة التي تحفل بها فصول المقدمة.

2- أما الأمر الثاني المهم الذي يبرزه النص السابق، فيتمثل في أن ابن خلدون يرى أن ما جعله يقوم بقطيعة مع أرسطو في فكره السياسي هو **إدخاله ثلاثة عناصر يعتبرها أساسية لكل علم عمراني يمكن أن يتصف بالمصداقية.**

وهذه العناصر الثلاثة هي :

أ – تفسير المفاهيم وتوضيحها.

ب – عدم الإكتفاء بالعموميات، ومن ثم العمل على التفصيل والإفاضة في تحليل طبائع الأشياء وجزئياتها.

ج – تدعيم المفاهيم والأفكار والنظريات بالأدلة والبراهين الواضحة والشفافة من وقائع العمران البشري ذاته.

وليس من المبالغة في شيء القول إن هذه العناصر الثلاثة للرؤية الخلدونية في تأسيس العلم الجديد تنسجم كثيرا مع الرؤية الحديثة للدراسات الإجتماعية. فمبدأ تفسير الظواهر الإجتماعية بالتعرف على أسبابها (ومن ثم جاء **مفهوم السببية** causality) أصبح المبدأ والميثاق شبه المقدس للعلوم

[57] المقدمة، ج3 ، ص 1216

الطبيعية والإنسانية والإجتماعية الحديثة. ولا يستثني في ذلك من العلوم الإنسانية والإجتماعية المعاصرة إلا ما يسمى بعلم الإجتماع الفهمي (Verstehen Sociologie) الذي نادى به عالم الإجتماع الألماني الشهير ماكس فيبرMax Weber. ففيبر يرى أنه لا ينبغي على الباحث الإجتماعي في تفسيره للظواهر الإجتماعية والسلوكية أن يكتفي بالبحث عن العوامل الموضوعية المحيطة بصاحب السلوك، وإنما يجب عليه في تقصيه لطبيعة السلوك أن يُلمّ أيضا بالعوامل الداخلية (القيم الثقافية للفرد ورؤيته وتأويله للأشياء الخ ...)، وهو منظور يتناقض إلى حد كبير مع رؤية الحتمية الإجتماعية (Social Determinism) التي نادى بها عالم الإجتماع الفرنسي أميل دوركايم Emile Durkheim، والتي هيمنت ولا تزال تهيمن إلى حد كبير على العديد من مدارس علم الإجتماع الحديث.

سادسا : اختلاف الفكر الخلدوني عن نظيره العربي الإسلامي.

يرى ابن خلدون أن فكره العمراني يختلف كذلك عما تحتوي عليه ترسانة الفكر العربي الإسلامي السابق لعهده في مجال السياسة. فلا ابن المقفع ولا أبو بكر الطرطوشي، مثلا، نجحا في إرساء ركائز صلبة تمكن من تشييد صرح شامخ لعلم العمران البشري. ولنستمع إليه يوضح الأمر : ".. وكذلك تجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات، الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه. وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب **سراج الملوك**، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، **ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة،ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة**، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، **ولا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع**

بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله"[58].

يعترف ابن خلدون، كما هو واضح من النص السابق، أن هناك من العلماء المسلمين من تطرق للكثير من المسائل والقضايا التي عالجها هو في كتاب المقدمة، ولكن عدم استعمال أدوات معرفية مناسبة حال دون ارتقاء ما كتبه عبد الله ابن المقفع في رسائله السياسية وما خطه أبو بكر الطرطوشي في كتابة سراج الملوك إلى مستوى التفكير العمراني الناضج. **إن ما يشكو منه فكر ابن المقفع وفكر الطرطوشي هو فقدان البرهان الطبيعي الميداني.** فكلمة طبيعية كما جاءت في المقدمة في "فصل في أن أجيال البدو والحضر طبيعية" ولفظة "طبيعي" التي وردت في "فصل في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي"، تعنيان أن هناك أسبابا موضوعية تقف وراء بروز هذا الجيل أو ذاك. ومن ثم فالبرهان الطبيعي في نظر صاحب المقدمة هو البحث عن الأسباب الموضوعية التي تؤثر في الأحداث والظواهر. أما كلمة الميداني في عبارتنا السالفة فنقصد بها أن ابن خلدون كان يحرص كل الحرص على أن يتوصل عالم العمران البشري إلى الكشف عن تلك الأسباب الموضوعية من خلال احتكاكه المباشر بوقائع حركية الحياة العمرانية في المجتمعات البدوية والحضرية على حد سواء.

ومن ثم جاء نقد ابن خلدون لابن المقفع والطرطوشي مؤكدا غياب أداة البرهان الموضوعي عند كل منهما. فابن المقفع يقدم مسائله السياسية دون برهان (غير مبرهنة كما برهناه)، أما القاضي أبو بكر الطرطوشي فهو "... لا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا." وبعبارة أخرى، أن ما كتبه ليس أكثر من سرد لما قاله حكماء الفرس والهند

---

[58] المصدر السابق، ج1،ص 334.

وعلماء المسلمين وغيرهم. وهو كذلك "نقل وتركيب شبيه بالمواعظ" لا يفيد كثيرا في الإلمام بالأسباب الموضوعية للأحداث التاريخية والظواهر الإجتماعية، ومن ثم يعجز فكر ابن المقفع والطرطوشي ومن سار سيرتهما عن مدّنا بتفسيرات ذات مصداقية للمسائل والقضايا العمرانية.

سابعا : علم العمران البشري كما يراه صاحبه.

مما لا شك فيه أن ابن خلدون كان مقتنعا شديد الإقتناع بأن تأليفه "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" **حقق فتحا جديدا في علم التاريخ وتصحيح أخباره.** فهو يستعمل كلمات وعبارات تفيد بكل وضوح وشفافية أن عمله التاريخي الفكري المتمثل **في الكتاب الأول أو المقدمة عمل يتجلى فيه الإبتكار والجدة والإبداع.** ويأتي كلام ابن خلدون بهذا الخصوص تارة بصيغة التأكيد وأخرى بصيغة التقرير : "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة، عزيز الفائدة ..."[59] فبهذه الجملة يعبر ابن خلدون بكل ثقة على أنه أتى بالجديد في علم التاريخ الذي عرقلت حركته ومصداقيته الطرق التقليدية في التأليف فيه. **فعلم العمران البشري** الذي توصل إليه **لإنقاذ** علم **التاريخ التقليدي** من مأزقه هو إذن **علم "مستحدث الصنعة غريب النزعة".** وبالتعبير الحديث، فهو علم فيه ابتكار وإبداع وتجديد.

وفي عباراته التقريرية يعرض علينا صاحب المقدمة بأكثر دقة العوامل التي توجت عمله في تأليف كتاب العبر بالريادة والإبتكار. وفي طليعة هذه العوامل التي مكنت ابن خلدون من كسب رهان الإبداع الفكري في علم التاريخ تأتي **منهجيته المستحدثة** في ترتيب أبواب الكتاب وفصوله،

---

[59] المقدمة، ج1، ص 321.

وفي رؤيته الجديدة للأحداث التاريخية وتصحيحها بواسطة منظور علم العمران البشري، واعتماده مبدأ **السببية** لإعادة بنائها وفهمها وتفسيرها، فهو يقول :" وسلكت في ترتيبه مبتدعة وأسلوبا ... فأنشأت في التاريخ كتابا،رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والإعتبار بابا بابا،و وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا"[60].وهكذا لا يدع ابن خلدون أي مجال للشك في شعوره القوي بأنه كان فعلا رائدا ومبدعا، وفاتحا فتحا جديدا في علم التاريخ.

إن ثقة ابن خلدون الكبيرة في أهمية علم العمران المستحدث وفي استقصائه لكل مسائله جعلته لا يرى لمن يأتي بعده من مهمة إلا **إمكانية إصلاح هذا العلم وتطويره** دون الحاجة إلى تأسيسه أو بنائه من جديد إذ هو قد وضع الأسس وشاد القواعد : "فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فالناظر المحقق إصلاحه **ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق**. والله يهدي بنوره من يشاء"[61].

فواضح من هذه الفقرة أن مؤلف كتاب العبر كان شديد الثقة باكتمال فكره التاريخي الجديد واستواء علمه العمراني المستحدث. ولعل ابن خلدون أسهم بموقفه هذا في عرقلة تطور الفكر العمراني المستحدث. لأجيال المؤرخين والمفكرين العرب والمسلمين الذين أتوا من بعده كالمقريزي والفقيه المالكي محمد ابن عمار وابن حجر العسقلاني وابن الأزرق ومن تلاهم[62].

---

[60] المصدر السابق،و ص 285–286.

[61] المصدر السابق، ص 334.

[62] Abdesslem, A.: Ibn Khaldoun et ses lecteurs, Paris, PUF, 1983; pp. 9-38 .

إن افتخار صاحب المقدمة بإرساء ركائز علمه الجديد لم يعفه من التساؤل والحيرة بخصوص غياب علم العمران البشري – كما حدد معالمه هو– في كل الحضارات والثقافات الإنسانية." وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمرﷺ بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين، وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم[63]. تناقش هذه الفقرة احتمالات ثلاثة لسبب عدم وجود علم العمران البشري بالمعنى الخلدوني عند بقية الأمم :

1– عدم التأليف أصلا في هذا العلم.

2– إتلاف هذا العلم.

3– الكتابة في هذا العلم موجودة لكنها لم تصل إلينا.

ويضيف ابن خلدون في فقرة لاحقة سببا رابعا من نوع آخر ربما يكون وراء عدم التأليف في علم العمران البشري عند الامم جميعا، فيحصر هذا السبب فيما يمكن تسميته بتعبيرنا الحديث بالفائدة العملية لتأليف علم تاريخ جديد :"... لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي

[63] المقدمة، ج1، ص 332.

اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة، لهذا هجروه...[64].

تتصف الأسباب التي تعرض لها النص الخلدوني في تفسيره لغياب العلم العمراني البشري بالواقعية والمنطقية، **إلا أن ظهور علم الإجتماع المعاصر منذ القرن التاسع عشر طرح رؤية جديدة تختلف عن التي تبناها ابن خلدون**. فتأخر ظهور علم الإجتماع بالنسبة للعلوم البيولوجية والفيزيائية والرياضية يرجعه مؤسس علم الإجتماع المعاصر أوغست كونت Auguste Comte **إلى سبب معرفي (إبستيمولوجي)**، يتمثل في أن هذا العلم ذو طبيعة معقدة لا بسيطة، كما هو الشأن في العلوم الأخرى. ومن ثم يأتي مكان علم الإجتماع في القمة في التصنيف ذي التعقيد المتدرج هرميا الذي توصل كونت إلى بلورته في تصنيفه للعلوم[65]. ومن ثم فغياب علم العمران البشري قبل ابن خلدون لا ينبغي من ناحية معرفية (ابستيمولوجية) أن يثير الكثير من الدهشة والحيرة، ذلك أن **هذا العلم ذو طبيعة معقدة** لا تسمح بسهولة للباحث والعالم باستقصاء أسسه والتوصل فيه إلى المفاهيم والقوانين والنظريات ذات المصداقية العالية.

إن رؤية كونت لأسباب تأخر ظهور علم الإجتماع تعزز القول بريادة صاحب المقدمة وإبداعه. فتأليفه الطليعي في هذا العلم الصعب والمعقد (وفقا لعبارة كونت) – وفي سياق القرون الوسطى بالذات وفي ظل تراجع الحضارة العربية الإسلامية وتقهقرها[66]– **لا يمكن إلا أن يكون مؤشرا على الإبتكار والعبقرية الفكرية لمؤلف كتاب العبر**.

---

[64] المصدر السابق.

[65] Comte, A.: Cours de Philosophie Positive, Bachelier 1842.

[66] المقدمة ص 340.

ثامنا : مواقف الدارسين من الطابع الإبداعي للفكر العمراني الخلدوني.

يقدم المؤرخ التونسي أحمد عبد السلام في كتابه **ابن خلدون وقراؤه** [67] قائمة بأسماء المفكرين ذوي الإختصاصات المتنوعة والمذاهب الفكرية المختلفة الذين اهتموا بدراسة الفكر الخلدوني كما تبلور في المقدمة على الخصوص، أو الذين تأثروا به في كتابتهم وتحليلاتهم أو الذين تبنوا بعض مفاهيمه ونظرياته في مشاريعهم الإصلاحية مثل خير الدين باشا التونسي ورفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الخ ... يبدأ هذا المؤرخ جرده التحليلي من العصر الوسيط حتى النصف الثاني من القرن العشرين متعرضا لردود الفعل والتأثيرات التي أحدثتها المقدمة في أوساط المفكرين العرب والأوروبيين على حد سواء، وينتهي إلى أنه **لا يوجد من بين العدد الضخم من الدارسين للفكر الخلدوني من الشرق والغرب من تنكر تنكرا كاملا للريادة الفكرية التي حققها مؤلف المقدمة باكتشافه لقواعد علمه الجديد : علم العمران البشري.** فالإجماع قائم في القديم والحديث، وعبر مناطق حضارية وفضاءات ثقافية مختلفة، على أن **ما توصل إليه العلامة ابن خلدون في زمن أفول الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى يعتبر فتحا فكريا غير مسبوق لا في العالم العربي الإسلامي وأوروبا فحسب، وإنما على مستوى الفكر العالمي عموما.** هناك إذن إقرار عام من هؤلاء بأن العلم الجديد الذي أماطت عنه المقدمة اللثام هو – بالتعبير الخلدوني – "علم مستحدث الصنعة، غريب النزعة"، أي أنه يمثل طرحا ذا نوعية خاصة ومستوى عال في كتابة

---

[67] انظر الهامش 62 أعلاه.

التاريخ وتفسير أحداثه وفهمها. فإرساء قوانين علم العمران البشري يمثل في نهاية الأمر ابتكارا وإبداعا وريادة فكرية لصاحب المقدمة.

ولكن هذا لا يعني أن الفكر الخلدوني لم يثر إشكاليات ولم يتعرض إلى انتقادات من هؤلاء المعجبين به أنفسهم. ولعل في إثارة الإشكاليات والنقد لفكر إنساني ما بين المتعاطفين معه دلالة على أن في ذلك الفكر بعض اللمسات الإبداعية على الأقل. فقد انتقد جب H. A. R. Gibb الأرضية المعرفية (الإبستيمولوجية) التي أسس عليها ابن خلدون علمه الجديد، فهي في نظره **"ابستيمولوجيا" متأثرة شديد التأثر بعلماء الكلام والفقهاء المسلمين السنيين** [68]. ويذهب الكاتب الفرنسي المعاصر إيف لاكوست Yves Lacoste المعجب بابن خلدون، كما رأينا، إلى أن صاحب المقدمة كان يشكو من **ازدواجية في التفكير**. فمؤلفاته في المغرب العربي قبل رحيله إلى مصر كانت مختلفة عما كتبه بعد استقراره بالقاهرة. فبينما كتب المقدمة بفكر نير وعقلاني وواقعي عندما كان مقيما في قلعة بني سلامة، فإن ما أضاف إليها من تعديلات بالشرق كان يعكس – في رأي لاكوست – عقلية خلدونية يغلب عليها التصوف واللاعقلانيّة[69]!

أما الأستاذ محسن مهدي فهو، من جهة، يعيب على فكر ابن خلدون أن تكون جذوره جذورا فلسفية، ومن جهة أخرى، فهو يصف فكر صاحب المقدمة بأنه فكر إسلامي تقليدي. **ويتعجب الأستاذ مهدي من أن ابن خلدون هو المفكر الوحيد الذي نجح في تأسيس علم الإجتماع على أرضية مسلمات فلسفية**[70].

---

[68] أحمد عبد السلام، مصدر سابق، ص 54.

[69] المصدر السابق، ص 90.

[70] المصدر السابق، ص 92.

ولم ينج صاحب كتاب العبر من ظاهرة الإختلاف معه بين المعجبين به من الدارسين العرب لتراثه. فرفيق العظم وفهمي جدعان، مثلا، لا يتفقان مع قانون حتمية سقوط الحضارات الذي أكده ابن خلدون مرارا في تحليله لحركية المجتمعات العربية الإسلامية. وذهب الكواكبي إلى ان تفشي طغيان الحكم هو الذي يقود إلى سقوط الحضارات.، وليس الترف كما هو معروف في التحليل الخلدوني[71].

أما **طه حسين** فهو يمتدح فكر ابن خلدون لكونه فكرا إنسانيا عقلانيا. ومن ناحية أخرى يورد **مأخذين على الفكر الخلدوني** على النحو الآتي :

1- لا يستعمل ابن خلدون مصطلح العلم بالمعنى الحديث له، أي أن استعمال صاحب المقدمة لهذه الكلمة يشكو من قلة الدقة التي لا يقبلها التعامل العلمي مع الأشياء.

2- يرى طه حسين، مثل بعض الدارسين لفكر ابن خلدون، أن مؤلفات ابن خلدون، بما فيها المقدمة، تهتم أساسا بدراسة الدول وليس المجتمعات ككل، وعلى ذلك يقيم تحفظه على تأهل علم العمران الخلدوني لكسب رهان إسم علم الإجتماع بمعناه الحديث.

أما بخصوص **المواقف والأقوال التي تبرز خاصية الإبداع والتجديد في المقدمة على الخصوص فهي كثيرة متنوعة**، ونقتصر هنا على عينة منها فحسب. ونبدأ بما قاله بعض الدارسين العرب حول فكر العلامة ابن خلدون. فعالم الإجتماع الراحل علي عبد الواحد وافي المعروف بمؤلفاته عن ابن خلدون التي يأتي في طليعتها تحقيقه للمقدمة في أجزاء ثلاثة بلغ تعداد صفحاتها 1503 صفحة، يعلق على ابتكار الفكر والمنهج عند ابن خلدون فيقول : " ... وقد نهج ابن خلدون في تنظيم مؤلفه **نهجا جديدا**

---

[71] المصدر السابق، ص 25.

يختلف عن نهج كثير ممن كتبوا في التاريخ من قبله. فقد كان الغالب في المؤلفات التاريخية الإسلامية قبل عصره أن توضع في صورة جداول تاريخية مرتبة وفق السنين، وتجمع حوادث كل سنة في جدول واحد، على الرغم من تباعد مواطنها وعدم ارتباط بعضها ببعض. ولكن ابن خلدون عدل عن هذه الطريقة إلى **طريقة أدنى إلى الدقة والتنسيق**، فقسم مؤلفه إلى كتب، وقسم كل كتاب إلى فصول مفصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، مع مراعاة نقط الوصل والتداخل بين مختلف الدول"[72]. ويضيف الأستاذ وافي في مكان آخر من تحقيقه للمقدمة التعليق الآتي حول طبيعة العلم الجديد الذي توصل إليه مؤلف كتاب العبر فيقول : **"فمن بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل**، وقد سماه ابن خلدون"علم العمران البشري" أو "الإجتماع الإنساني"، وهو العلم الذي نسميه الآن "السوسيولوجيا" (La Sociologie)، أو "علم الإجتماع"، وقوام هذا العلم هو دراسة الظواهر الإجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها"[73].

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري فقد عالج الظاهرة الخلدونية في الكثير من كتاباته وفي كتابه العصبية والدولة على الخصوص، كما سبقت الإشارة. إن الجابري لا يتفق مع الذين اتهموا فكر ابن خلدون في المقدمة بالإزدواجية مثل إيف لاكوست وطه حسين وساطع الحصري. وهو يؤكد في هذا المضمار أن **المقدمة تمثل عملا فكريا يتسم بالتدرج (من البسيط إلى المعقد) والوحدة في مواضيعه**، وكذلك في تنظيم فصوله وفقراته، والإنسجام الذي يسود أجزاءه المختلفة، يقول الجابري :"فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات

---

[72] المقدمة، ج1، ص 120.

[73] المصدر السابق،

النفسية...) في المقدمة ليست بحوثا استطرادية، بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني الخلدوني ... ومن الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة ... وفي رأيي إن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها، تشكل بناءا هرميا متماسكا. ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليس تلك"الهوة المزعومة بين البحوث الأصلية" و"البحوث الاستطرادية"، بل إن **الذي يثير الإنتباه والإعجاب معا، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة نتيجة التي قبلها ومقدمة التي بعدها**[74].

أما ما كتب بلغات أخرى غير العربية في تقييم الجانب الإبداعي في فكر ابن خلدون، فنتوقف عند آراء **أربع شخصيات** اهتمت بدراسة فكر المقدمة، ولن نتوقف عند المنطلقات الفلسفية أو الإيديولوجية التي صبغت مواقف هؤلاء في نظرهم للفكر الخلدوني. فالمستشرقة السوفياتية سفتانا بسيافا Svethana Bacieva ذات التوجه الماركسي ترى أن **ابن خلدون** كان هو الأول من بين المفكرين القدماء والقروسطيين الذي **حرر دراسة الإقتصاد من الفلسفة والقيم الأخلاقية**[75]. وذهب الكاتب الفرنسي إيف لاكوست ذو الرؤية الماركسية في كتابه عن ابن خلدون إلى أن ما يتميز به هذا الأخيرتميزا كبيرا عن غيره ممن سبقه من المؤرخين من كل الثقافات هو قدرته على **تأسيس "العلم التاريخي"** (La science historique)[76].

أما داوود N. J. Dawood الذي قام بإعداد نص مختصر للمقدمة باللغة الإنجليزية اعتمادا على الترجمة الكاملة لها التي أنجزها فرانز

---

[74] الجابري محمد عابد : العصبية والدولة، مصدر سابق، ص 118ـــ119.

[75] أحمد عبد السلام، مصدر سابق، ص 82.

[76] المصدر السابق، ص 93.

روزنثال Franz Resenthal، فإنه يشير إلى ملامح الإبداع الفكري في المقدمة على النحو الآتي : "**تمثل المقدمة أول محاولة يقوم بها مؤرخ للكشف عن نمط التغييرات التي تحدث في النظام السياسي والإجتماعي عند الإنسان.** فالمقدمة عقلانية في أسلوبها، وتحليلية في منهجها، وموسوعية في تفاصيلها، **وتكاد تمثل قطيعة كاملة مع الكتابة التقليدية للتاريخ،** فهي تخلت بذلك عن مفاهيم ورواشيم (cliches) عتيقة، باحثة عن تفسير للأحداث بدلا عن مجرد السرد لها، ومن ثم فمقدمة ابن خلدون تمثل فلسفة للتاريخ ... **لقد تبنى ابن خلدون منهجية علمية تعد جديدة كليا بالنسبة لعصره، واستعمل مصطلحات جديده لصياغة علمه الجديد**[77].

ونختم استعراضنا لبعض مواقف غير العرب المهتمين بدراسة التراث الخلدوني مركزين على ما لفت أنظارهم فيه من جوانب إبداعية وريادية على المستوى الفكري والمنهجي بقول، سبق ذكره، للمؤرخ البريطاني الراحل أرنولد توينب A. Toynbee : "ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه، ولم يجد من يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك **فإنه في مقدمة كتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان**"[78].

---

[77] Ibn Khaldun , The Muqaddimah : An Introduction to History, translated from Arabic by F. Rosenthal, edited and abridged by N. J. Dawood, Princeton, Bollingen Series, Princeton University Press, 1989, pp ix-x

[78] Toynbee, A: The Study of History, London : Oxford University Press, vol. 3, 1952, p 322.

تاسعا : عاملا الحسم في ظاهرة الإبداع.

إن محاولة الوصول إلى تحديد دقيق ومفصل لمعالم نظرية ذات مصداقية عالية حول ظاهرة الإبداع مسألة سابقة لأوانها في الوقت الحاضر على الأقل. فكما أشرنا، في مطلع هذا الفصل، بأن البحوث العلمية التي اهتمت بسبر أغوار عوالم الإبداع **تعترف بقصورها الكبير**. فهي تقر ابتداءا بمدى الصعوبة في تعريف ظاهرة الإبداع نفسها. وإذا كان الحال كذلك، فإنه من المنطقي أن تصبح دراسة ظاهرة الإبداع أمرا صعبا على أدوات العلم الحديث ومقولاته التي لا تكاد تقبل الخوض في دراسة أية ظاهرة قبل تحديد كينونتها بطريقة محسوسة وتحقيق ما يسمى بالتعريف الإجرائي (Operational Definition) لها.

ولكن على الرغم من الصعوبات التي يطرحها موضوع دراسة ظاهرة الإبداع علميا، فإن المحاولات العلمية قائمة ومستمرة في سعيها للكشف عن طبيعة عوامل الإبداع عند الإنسان. إن ما قدمناه في صدر هذا الفصل من إشارة إلى البحوث العلمية حول ظاهرة الإبداع يمثل مختصرا لرأي علم النفس على الخصوص في مكونات ظاهرة الريادة العلمية أو الفكرية أو الفنية لهذه الشخصية أو تلك. وكما رأينا، **فبحوث علم النفس تركز اهتمامها على التعرف على السمات الشخصية والنفسية للمبدع**. فهل المبدع يمتاز، مثلا، بذكاء خارق للعادة؟ وهل سلوكه يتسم بالإستقلالية والشجاعة، ومن ثم عدم الخوف من الإصداع بفكره أو علمه أو فنه الجديد؟ وهل هناك علاقة حميمة بين تحقيق الإبداع وحب المبدع لعمله الذي يجدد فيه ويبتكر؟ الخ ...

وبسبب أن علم النفس تخصص حديث، فإنه لا ينتظر منه أن يولي أهمية كبرى للعوامل الإجتماعية التي قد تكون مرشحة لممارسة تأثير خاص وربما حاسم في إذكاء شرارة الطاقة الإبداعية والإبتكارية عند الإنسان. ومع

ذلك، فإن نظرية عالم النفس جروبر حول ظاهرة الإبداع لم تسقط كليا بعض **العوامل الإجتماعية** التي أثبتت البحوث العلمية اقترانها بظاهرة الإبداع. فالتأثيرات العائلية والثقافية تسهم في الدفع بعمل العالم أو المفكر أو الفنان إلى مستوى الإبداع[79]. وكذلك الشأن بالنسبة للمشاكل الإجتماعية (بالمعنى العام لهذه الكلمة) التي قد تتعرض لها الشخصية المبدعة في حياتها أثناء احتكاكاتها الإجتماعية في محيطها الصغير الضيق، أو في محيطها الكبير الواسع، الذي قد يكون العالم بأسره اليوم : هذه القرية الصغيرة.

إن الدراسات التي حاولت تسليط الضوء على جذور الظاهرة الخلدونية بصفتها ظاهرة إبداعية هي دراسات يغلب عليها، كما ذكرنا في بداية هذا الفصل، **التحيز لصالح المؤثرات الإجتماعية** التي نظر إليها على أساس أنها عوامل حاسمة في تفتيق الإبداع الفكري عند ابن خلدون وخاصة في المقدمة. **إن مثل هذا التحيز** – مهما كان حجمه ضئيلا – **لا يخدم في نظرنا تحقيق فهم أكثر نضجا ومصداقية لظاهرة الإبداع التي هي أسمى تاج تتميز به القلة القليلة من بني البشر**. إن من المسلمات التي يجب أن يتبناها أي باحث يروم بحق الكشف عن حقيقة الإبداع **هي أن يكون اعتقاده راسخا في أن الإبتكار والريادة الفكرية أو العلمية أو الفنية حصيلة لتفاعل محتوم بين الجانب الشخصي أو الذاتي للمبدع، من جهة، ومحيطه الإجتماعي (المحلي والكوني)، من جهة أخرى**. فبدون حضور هذين العاملين وتفاعلهما، تغيب ظاهرة الإبداع عن آفاق الحياة الإنسانية. أي أن تبلور معالم الإبداع يكون نتيجة لتفاعل ذينك العنصرين أو لا يكون. إن قبول العاملين المحددين لظاهرة الإبداع (العامل الشخصي والعامل الإجتماعي) لا يحسم كل شيء يتعلق بهذه الظاهرة. ذلك أن في طليعة

---

[79] مصدر سابق Gardner; Art, Mind and Brain, p. 357

الأمور التي تبقى مطروحة بدون إجابة شافية ونهائية هو **مسألة التعرف بدقة على مدى إسهام كل من الجانب الذاتي أو الشخصي للفرد والجانب الإجتماعي في تكليل عمله بالإبتكار والإبداع والعبقرية**[80].

إلا أن اعتماد مبدإ العاملين المحددين يُنظّم، كما يقال، البيت لمنهجية البحث في السعي للقرب من فهم ذي مصداقية أكبر لظاهرة الإبداع. **فوجود بعض السمات** – على الأقل – **مما سميناه بالجانب الشخصي عند الفرد لا بد منه لظهور ظاهرة الإبداع ونضجها عنده.** فوجود مستوى من الذكاء يفوق متوسط ذكاء عامة الناس أمر مطلوب لا يمكن الإستغناء عنه لأي شخص يمكن أن يكتب له الإبداع. ومن ثم فالقدرة الذكائية التي تفوق الحد المتوسط تصبح شرطا ضروريا وحاسما في الطريق إلى الإبداع. إن تأكيد بحوث علم النفس على أهمية عامل الذكاء في ترشيح أي شخص لإنجاز عمل ابتكاري وإبداعي أمر واضح وشفاف، وكذلك أهمية عامل السن في عملية الإبداع فهي أمر يكاد يكون محسوما، ذلك أن بحوث علم النفس تشير، كما رأينا، إلى أن العمل الإبداعي ذا المستوى العالي يقترن عادة بفترة ما يسمى بالسنوات الوسطى من عمر الإنسان (midlife)[81] : أي سن الأربعين ودونها أو بعدها بقليل، ومن ثم يصبح **الإبداع الحقّ** ظاهرة نادرة قبل تلك السن وبعدها بكثير. وهكذا يتضح **أن عناصر الجانب الذاتي أو الشخصي للمبدع تمثل ركائز أساسية لا غنى عنها للشخص الذي يمكن أن يكسب رهان الإبداع.**

أما البحوث الخاصة بالجانب الإجتماعي والموضوعي للمبدع **فينقصها الكثير من الدقة في تحديد ملامح هذا الجانب وأثره في إبداع**

---

[80] Sternberg, R, J.Handbook of Creativity, New York, Cambridge University Press, 1999.

[81] مصدر سابق، ص 356. Gardner; Art, Mind and Brain

المبدعين. فقد يعزى إبداع هذا الشخص أو ذاك إلى ظروف إجتماعية معينة عايشتها وتفاعلت معها شخصية المفكر أو العالم أو الفنان. فثقل الجانب الإجتماعي وارد ولازم حضوره – كما ذكرنا – في ولادة أي عمل إبداعي للإنسان. ولكن **الكيفية** التي التي تؤثر بها تلك الظروف الإجتماعية في تفتيق براعم الظاهرة الإبداعية عند المفكر أو العالم أو الفنان المبدع **تظل أكثر غموضا وأقل شفافية** من عامل الذكاء فيما يتعلق بمدى أثرها في عملية الإبداع والإبتكار عند هؤلاء. ويتضح غموض كيفية تأثير الظروف الإجتماعية على عملية الإبداع عند المبدع في **أن تلك الظروف نفسها لا يكون لها التأثير نفسه المؤدي للإبداع عند الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع.**

وبلغه العلوم الإجتماعية الحديثة، **إن ظاهرة الإبداع ليست مجرد متغير تابع** (dependent variable) **للظروف الإجتماعية، بل هي متغير تابع لزواج موفق بين تلك الظروف الإجتماعية والسمات الذاتية المكونة لشخصية المبدع.** وعند التساؤل : هل يسهم كل من الجانب الذاتي والجانب الإجتماعي بصورة متساوية في تبلور ظاهرة الإبداع؟ تكون الإجابة الفاصلة أنه لا يبدو أن القطع يسهل هنا نظرا لقلة المعلومات العلمية الدقيقة الخاصة بكل العوامل التي تسهم في تبلور وتجسد الحدث الإبداعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما جمعه علم النفس الحديث حول ظاهرة الإبداع يشير بكثير من الشفافية **إلى أن الجانب الذاتي للشخص المبدع هو الأكثر حسما في تحديد وميلاد العمل الإبداعي.** وتؤكد البحوث والدراسات في هذا الصدد اقتران ظاهرة الإبداع بنمط معين من الصفاة النفسية والشخصية للفرد المبدع. **فالمبدع النموذجي** هو إنسان يتصف بالإستقلالية والمرونة في التفكير، وبذكاء أكثر من المستوى المتوسط وبقدرة عقلية كبيرة على تنظيم رصيده المعرفي. إنه أيضا قادر على وضع بين قوسين أو تحطيم بعض المشاكل الصعبة التي قد تدفع به إلى التيهان في مشواره الفكري / العلمي / الفني،

وبذلك يتحاشى الوقوع في المنعرجات المسدودة. إنه شخص يعشق عمله، وبالتالي يأخذ نفسه بالإنكباب عليه والإغراق فيه، وهو كذلك يكثر من استعمال الإستعارات في توليد مفاهيمه ونظرياته حول الظواهر التي ينشغل بها. لقد كشف علم النفس الحديث أهمية أثر اللاشعور والعقيدة في ابتكارات المبدعين، كما أكد أن النزوع للإنعزال عادة ما يواكب رحلة المبدعين[82].

إن بعض هذه السمات الذاتية أو كلها، أو ربما أكثر منها، يجب توفرها **أولا** وقبل كل شيء عند الشخص قبل الحديث بجدية عن ترشيحه لكسب رهان الإبداع في مجال من المجالات. **إنها صفات ضرورية للترشح لدخول عالم الإبداع من بابه العريض.** إنها تمثل أول الألويات لتأهل هذا الشخص أو ذاك للإلتحاق بموكب المبدعين. وإذا كان التوق والطموح إلى أفق الإبداع، حسب علم النفس، يبدأ أول ما يبدأ في مكونات الشخصية، فإن انعكاسات **المؤثرات الإجتماعية** على تفتيق براعم الإبداع ونقلها إلى حيز الوجود والواقع تصبح **أمرا ثانويا**، أي أنها لا تكاد تكون أكثر من **العامل المساعد** والمنشط لطاقات الإبداع الكامنة أصلا في طيات شخصية الفرد المرشح للإبتكار والتجديد.

عاشرا : الريادة الفكرية الخلدونية وعواملها الثلاثة.

إن المقدمة، شأنها شأن أي عمل علمي رائد، تأثرت شديد التأثر – كما سنبيّن – بتفاعل العوامل الإجتماعية مع السمات الذاتية لشخصية ابن خلدون. ومن جهة أخرى، إن **أزمة علم التاريخ تمثل في رأينا عاملا ثالثا شبه مستقل عن العاملين الإجتماعي والذاتي**،لكنه عامل ذو وزن مهم وربما حاسم في بلورة الفكر التاريخي العمراني الطليعي عند ابن خلدون.

---

82 Hunt, M. , The Universe Within : A New Science Explores The Human Mind, New York, Simon and Schuster, 1982, pp. 272-294.

هذا وسنركز هنا على هذه العوامل الثلاثة بالبحث في الفقرات التالية لبيان أثرها في تحديد الظاهرة الإبداعية عند ابن خلدون في فكره العمراني.

أ – الجانب الإجتماعي والسياسي :

ينحصر التأثير الإجتماعي والسياسي في الفكر الخلدوني الإبداعي في مستويين :

1 – وضع المجتمع العربي الإسلامي بالمغرب على الخصوص في عهد ابن خلدون.

2 – تجربة ابن خلدون السياسية الطويلة بين أهل البدو والحضر.

إن الوضع العام في كل من **المشرق والمغرب** كان يغلب عليه **التدهور والتقهقر**. ولندع ابن خلدون يصف لنا ذلك بنفسه حيث يقول : " ... لأن الأمم والأجيال لعهده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد **انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدون وبدلت بالجملة**، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه، وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقى من البلدان لملكهم، هذا إلى **ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف** الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقلص من ظلالها، وفل من حدها،و وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبيل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، **وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب**، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، **وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض** فبادر بالاجابة،

والله وارث الارض ومن عليها. وإذا تبدلت الاحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، **فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة الآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها**"[83].

إن هذا النص الخلدوني يبرز أمرين مهمين : **الأول** حصول تغييرات جذرية وشاملة في العالم العربي الاسلامي في شقيه المشرقي والمغربي. وأن طبيعة هذه التحولات هي من النوع السلبي. إن هذا "الطاعون الجارف" الذي يتحدث عنه ابن خلدون يعني التدهور الحضاري والتفكك الإجتماعي والسياسي اللذين أصابا مجتمعات العرب المسلمين مشرقا ومغربا، الأمر الذي جعله يتحدث عن ظهور ملامح عالم جديد على أنقاض العالم القديم، **عالم جديد سماته التفكك والتحلل والضعف.**

فالمجتمعات العربية الإسلامية لذلك العهد شهدت إذن تغييرات وتحولات شاملة. "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم لأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث". إن هذه السطور من المقدمة تفصح بما لا يدع مجالا للشك عن تبني ابن خلدون لرؤية ما يسمى في العلوم الإجتماعية الحديثة **بالحتمية الإجتماعية** (Social Determinism). إن المجتمعات الإنسانية بدوية كانت أم حضرية تتأثر بالقوى الإقتصادية والديمغرافية والإجتماعية (الفئات الإجتماعية وعلاقتها بعضها ببعض، وتماسك العصبية أو تفككها بين القبائل). فتأثير **العامل الديمغرافي** البالغ في التردي العام لمجتمعات المغرب والمشرق يشير إليه صاحب المقدمة بوضوح فيقول :" ... هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم،

---

[83] المقدمة،ج1، ص 325—326.

وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها ..."، ذلك أن الثروة الحقيقية للأمم تأتي عبرالسواعد العاملة لأبنائها، فإذا انتقصت تلك السواعد وتقلص عدد السكان، فإن نسبة القوى العاملة بالمجتمع تتدنى فيتدهور اقتصاده وتتأثر بذلك سائر أوضاعه. " ... وانتقص عمران الارض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل ...".

إن التحليل الخلدوني لحالة الخمول والإنقباض والتصدع التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية بالمغرب والمشرق يستند أساسا إلى **منظور الحتمية الإجتماعية القاهرة**، وهو المنظور الذي نجده عند عدد من مؤسسي علم الإجتماع الحديث مثل العالم الفرنسي إميل دوركايم.

أما **الأمر الثاني** الذي يبرزه النص السابق فهو أن مؤلف المقدمة لم يكن من نوع العالم المتفرج الذي لا يهمه ما يجري على الساحة العمرانية، بل هو يؤكد بقوة ووضوح أنه لم يكن قادرا على تبني موقف اللامبالاة من تلك التحولات والتغيرات العميقة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية في عهده مشرقا ومغربا. وبعبارة أخرى، **إن ما كتبه في المقدمة وفي كتاب العبر هو إلى حد كبير رد فعل على ما أثارته فيه تلك التحولات والتّغييرات المجتمعية الكبرى من حيرة وقلق وخوف. " ... فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها".**

وهكذا **جاء تأليف ابن خلدون للمقدمة في قلعة بني سلامة محاولة فكرية جادة لإرساء إطار نظري عمراني يساعد على فهم الأحداث التاريخية والوقائع الإجتماعية وتفسيرها**، ومن ثم إعطائها منطقا ومعنى. فتأسيس علم العمران بمفاهيمه وقوانينه ونظرياته يمثل في نهاية الأمرمحاولة ابن خلدون الفكرية لبناء مرجعية معرفية جديدة تضع حدا لكتابة علم التاريخ وفقا للطريقة التقليدية التي تقتصر على سرد أحداث التاريخ والإكتفاء بظاهره دون القدرة على التعمق في باطنه.

2 – ونأتي الآن إلى المستوى الثاني للجانب الإجتماعي والسياسي، و يتمثل ذلك في التجربة الشخصية لابن خلدون في خوض غمار السياسة. يذهب الكثيرون من المحللين للفكر الخلدوني المتمثل أساسا في إنشاء علم العمران، إلى أن هذا العلم الجديد أسهمت في ميلاده التجربة السياسية التي اكتسبها ابن خلدون من خلال تنقله بين البدو والحضر بالمغرب ومعاشرته إياهم ومن خلال المناصب السياسية المختلفة التي تولاها بتكليف من الحكام والأمراء. إن هذه التجربة الميدانية والممارسة الفعلية في دنيا السياسة أثرت "المخيال" المعرفي لابن خلدون وأهلته لكسب رهان فتح جديد في إرساء مفاهيم وقوانين ونظريات جديدة تشخص بأكثر وضوح ومصداقية حركية المجتمعات العربية الإسلامية عبر العصور.

وعلى الرغم من أهمية دور الممارسة السياسية في صقل الفكر السياسي لهذا المفكر أو ذاك، فإنه **لا ينبغي في نظرنا تحميل الممارسة العملية للسياسة أكثر مما تتحمل.** فقد كتب للعديد من الشخصيات العربية الاسلامية في القديم والحديث تولي مهمات سياسية في بلاط الحكم وأهل الحضر والبادية، إلا أنه لم يعرف عنهم من الريادة والعبقرية الفكرية مثل ما عرف عن صاحب المقدمة. ويكفي هنا الإشارة إلى المؤرخ الأندلسي محمد لسان الدين عبد الله بن سعيد المعروف **بابن الخطيب** الذي كان معاصرا لابن خلدون، حيث ولد في غرناطة بالأندلس في عام 1313 ومات مقتولا في فاس سنة 1374. لقد كان ابن الخطيب مؤرخا وجغرافيا وطبيبا وأديبا، دخل في خدمة سلطان غرناطة أبي الحجاج يوسف الثاني بن محمد الجياب الأنصاري. ولما مات الأنصاري بسبب الطاعون حل ابن الخطيب محله في الوزارة، ولما عزل السلطان هرب معه ابن الخطيب إلى المغرب، واحتمى فيها بسلطان بني مرين، وعندما استعاد السلطان ملكه بالأندلس عاد ابن الخطيب إليها حيث ارتفع شأنه. وقد تعرض ابن الخطيب لمؤامرات مثل ابن خلدون. وانتهى أمره إلى السجن بتهمة الزندقة. كان ابن الخطيب طموحا

إلى السلطان، وقد حصل أن لقي ابن خلدون عندما زار هذا الأخير غرناطة، ولم تقم صداقة بين الرجلين.

فواضح من هذا المختصر عن سيرة ابن الخطيب أن الرجل كان له نشاط سياسي واسع ربما لا يقل كثيرا – بل لعله يزيد – عما كان لصاحب المقدمة. ومع ذلك ليس هناك مجال للمقارنة بينهما على مستوى الريادة الفكرية في التأليف في علم التاريخ، فغاية ما يؤثر عن **ابن الخطيب** في هذا العلم هو **كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة**، وهو كتاب يؤرخ لعاصمة ملك بني مضر ولأبنائها من الأمراء والعلماء والأدباء الخ ... منذ قيام الأندلس[84].أما **ابن خلدون** فيكفي أن يذكر من آثاره **كتاب المقدمة** الذي جاء فتحا جديدا في التأسيس لعلم التاريخ ذاته. وهكذا **فظاهرة الإبداع الفكري لا يمكن إذن أن تختزل في أثر هذا المؤثر الإجتماعي أو ذاك العامل السياسي، كلا إنها ظاهرة أكثر تعقيدا من ذلك.**

ومن اللافت للنظر هنا أن ابن خلدون لا يذكر أثر تجربته السياسية في تحفيزه على الكتابة في التاريخ لا في خطبة الكتاب ولا في فصل "في فضل علم التاريخ" اللذين صدّر بهما المقدمة. غير أنه يشير بوضوح وبطريقة مباشرة إلى أن الوضع الإجتماعي المتردي للمجتمع المغربي والمشرقي كان حافزا له على الكتابة في علم التاريخ في المقتطف السابق حيث يقول : "فاحتاج لهذا العهد من يدون احوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره **ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده**"[85].

---

[84] موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، بيروت : مكتبة المعارف (بدون تاريخ)، ج1، ص 83-84.

[85] المقدمة، ج1، ص 326.

ب ــ أزمة علم التاريخ :

تبرز الأزمة التي كانت تعاني منها الكتابة في علم التاريخ تأليفا ومنهجا بوصفها عاملا من العوامل الحاسمة في تبلور الفكر الخلدوني.إن محاولة إرجاع جانب من الريادة الفكرية لابن خلدون إلى حياته السياسية النشطة وإلى الوضع المتردي للمجتمع العربي الإسلامي في كل من المغرب والمشرق، **تظل محاولة قاصرة ما لم تعط وزنا أكبر لشخصية ابن خلدون المفكرة والمهتمة بفن التاريخ** على الخصوص كما تعكس ذلك معظم مؤلفاته. فابن خلدون بهذا الإعتبار هو أولا وقبل كل شيء المؤرخ والعالم والمثقف، ومن ثم يفهم السبب الذي جعله ينتقل إلى الحديث عن علم التاريخ وأزمته مباشرة بعد الفراغ من خطبة كتاب المقدمة، ذلك أن مصداقية هذا العلم كما مارسه المؤرخون المسلمون حتى عهده تكاد تكون في نظره غائبة تماما. **وهو وضع معرفي لا يسمح لشخصية ابن خلدون العالمة والمهتمة بعلم التاريخ أن تبقى في مقام المتفرج.** إن الأزمة التي عايشها ابن خلدون هي في حقيقة الأمر **أزمتان متلاصقتان** : أزمة حضارة متراجعة، من جهة، وأزمة معرفية تمس علم التاريخ في العمق، من جهة أخرى. ولعل أزمة علم التاريخ كما يفصّل ابن خلدون مستوياتها المختلفة هي التي دفعت به – أكثر من أزمة المجتمع العربي الإسلامي – إلى القرار الحاسم بالانسحاب من مشاغل السياسة والإنصراف بجدية إلى إحداث ما يمكن اعتباره **ثورة معرفية ومنهجية في علم التاريخ.** لنترك صاحب المقدمة يصف لنا طبيعة أزمة هذا العلم كما كان يراها يومئذ :

"أما بعد : فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرجال، وتسمو إلى معرفته السوقية والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وترق بها الأندية إذا غصها الاحتفال،

وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بها الإرتحال، وحان منهم الزوال. **وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق**، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق. وإن **فحول المؤرخين في الإسلام** قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، **ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل**، وطرق التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلوها صفحات الصواب ويصقل.

هذا، وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا. والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة، **وهم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل**، ولا حركات العوامل، مثل ابن إسحق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدى والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمر ما هو معروف عند الإثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات، إلا أن الكافة اختصهم بقبول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فالعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار، ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج

والمسالك، لعلوم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك، وتناولها البعيد من الغايات في المأخذ والمتارك، ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملة من الدول والأمم والأمر العمم، كالمسعودي ومن نحا منحاه. وجاء من بعدهم من عدل على الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد فقيد شوارد عمره واستوعب أخبار أفقه ونظره. واقتصر على أحاديث دولته ومصره. كما فعل ابو حيان مؤرخ الأندلس الأموية بها، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان.

ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد. ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما احالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول صورا قد تجردت عن موادها، وصفاحا انتضيت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتالدها. إنما هي حوادث لم تعلم أصولها. وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها. يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعا لمن عني من المتقدمين بشأنها. ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجمانها. فتستعجم صحفهم عن بيانها. ثم إذا تعرضوا إلى ذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا، محافظين على نقلها وهما أو صدقا، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آياتها، ولا علة الوقوف عند غايتها. فيبقى الناظر متطلعا بعد إلى افتقاد احوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسها، حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب.

ثم جاء آخرون بإفراط الإختصار، وذهبوا إلى الإكتفاء بأسماء الملوك والأقطار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار. كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأثر

من الهمل. وليس يعتبر لهؤلاء مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد[86].

فواضح من هذا النص الطويل أن **ابن خلدون كان غير راض عن الكتابة التقليدية في علم التاريخ**. ومن ثم جاء موقفه المنتقد لمعظم المؤرخين الذين سبقوه. ويمكن تلخيص مآخذه على هؤلاء المؤرخين في الأمور الآتية :

1 – وجود المؤرخين المتطفلين.

2 – غياب النقد والتحقيق للكتابات التاريخية لدى المؤرخين.

3 – قلة المؤرخين الثقات.

4 – إنصراف الكتابات التاريخية إلى العموميات كما هو الحال عند المسعودي والواقدي.

5 – تقيد بعض الكتابات التاريخية بالتطرق إلى عصر معين وقطر معين.

6 – استمرار ازدياد ظاهرة التقليد بين المؤرخين.

7 – غياب تبيان أسباب الأحداث التاريخية.

8 – إفراط المؤرخين في اختصار كتاباتهم التاريخية.

إن **موقف ابن خلدون** من هؤلاء المؤرخين موقف المؤرخ الواسع الإطلاع على علم التاريخ، من ناحية، **والقادر على التجاسر وتوجيه النقد المنهجي للمؤرخين جميعا**، من ناحية أخرى. فرفضه الشامل لأسس الكتابة التقليدية للتاريخ يمثل **قطيعة واضحة المعالم مع الإطار المعرفي والمنهجي**

---

[86] المصدر السابق، ص 285.

المتداول قبل عهده واثناءه في كتابة علم التاريخ. وهكذا فعلم العمران الجديد يجد جذوره أولا وقبل كل شيء في **التمرد على القوالب القديمة للتأليف في التاريخ.** فمن موقع كونه العالم المطلع على تراث علم التاريخ والمدرك لنقائصه الكثيرة، **كان ابن خلدون يرى أنه لا يمكن تجاوز حالة الأزمة هذه بدون إحداث ثورة معرفية في مفاهيم علم التاريخ وقوانينه ونظرياته.** "ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم ... فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا "[87]. وإذا جاز لنا استعارة نظرية فيلسوف العلوم الأمريكي توماس كوهن Thomas Kuhn عن التحول العلمي، أمكننا أن نقول إن علم التاريخ العربي الإسلامي كان يمر **بأزمة أطر فكرية** (paradigm crisis). فكان من الضروري إذن ظهور إطار فكري جديد (أو أطر فكرية جديدة) للخروج من الأزمة المعرفية لعلم التاريخ[88]. ومن ثم فقد كان **علم العمران البشري هو الإطار الذي كان ابن خلدون يهدف من خلاله إلى تخليص علم التاريخ من نقائصه المعرفية والمنهجية** :" ... ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده ..."[89].

ولكن الرؤية الخلدونية الجديدة في علم التاريخ لا يبدو أنها وجدت الحماس الكافي لدى معاصريه من المؤرخين أو بين الذين جاءوا من بعده في الحضارة العربية الإسلامية قبل العصر الحديث. ولعل في هذا تأكيدا بليغا **أن الإطار المعرفي الجديد الذي تنطوي عليه صفحات المقدمة كان يمثل رؤية معرفية ريادية سابقة لزمانها بقرون.** ومن ثم استعصى فهمها واستيعابها وبالتالي الإستفادة منها من طرف المفكرين العرب المسلمين حتى

---

[87] المصدر السابق،

[88] كون، توماس : بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة عدد 168،ديسمبر 1992

[89] المقدمة، ج1، ص 326.

بداية القرن العشرين. ففي هذا الأخير بدأ عدد متزايد من المفكرين يطلعون على العلوم الإجتماعية الغربية التي أسهم عدد من علمائها في الكشف عن مكامن الجدة والإبتكار في الفكر الخلدوني، **الأمر الذي فتح وعي المثقف العربي والمسلم على أهمية عمل ابن خلدون ومدى ارتباطه بتحاليله ومفاهيمه ونظرياته بالزاد المعرفي للعلوم الإجتماعية الحديثة.**

ويمكن القول **إن القرن العشرين هو أكثر القرون اهتماما بدراسة التراث الخلدوني، في كل من العالمين الإسلامي والغربي، وهذا دليل آخر على ريادة الرؤية الفكرية الخلدونية كما تبلورت في علم العمران البشري.**

فتزايد الإهتمام بالمقدمة شرقا وغربا في القرن الماضي يعني أن نفس الفكر الخلدوني نفس لا يكاد يعاني أية غربة إزاء أطر الفكر الحديث ومناهجه وروحه. وليس هناك من شك في أن **فكر ابن خلدون ذو جذور إسلامية صلبة**. وقد انتقده جيب Gibb على ذلك، كما رأينا، وتعجب محسن مهدي من قدرة ابن خلدون على صياغة فلسفة للتاريخ انطلاقا من أسس معرفية إسلامية "تقليدية". إن الطموح إلى إثبات ريادة ابن خلدون العلمية والتعبير عنها بلغة العصر الحديث **يتطلبان فهما غير متحيز ضدا الأرضية المعرفية الإسلامية ورؤاها وأدواتها التي شيد عليها ابن خلدون بناء علمه الجديد.**

ج ــ السمات الذاتية والشخصية :

بعد التعرض لأثر كل من العامل الإجتماعي والسياسي وعامل ما سميناه بأزمة علم التاريخ في تشكيل الفكر الإبداعي عند ابن خلدون، لم يبق لنا إلا أن نختم هذا الفصل **بفحص العامل الثالث**، لنرى أثر السمات الذاتية لشخصية ابن خلدون في ميلاد ذلك الفكر. وفي محاولتنا التعرف على السمات الذاتية والشخصية التي أسهمت في تبلور الفكر العمراني الإبداعي عند ابن خلدون، سنعتمد اساسا على ما اكده علم النفس الحديث حتى الآن

حول السمات الذاتية والشخصية **التي ثبت أن لها ارتباطا (correlation) قويا بظاهرة الإبداع**. وقد أشرنا إلى عدد من تلك السمات في الصفحات السابقة من هذا الفصل. وعلى الرغم من المحدودية النسبية لتلك السمات، فإننا نستخدمها هنا لمعرفة مدى إسهام بعض السمات الذاتية والشخصية لابن خلدون في كسبه رهان الإبداع والإبتكار.

هذا وعندما نستعرض قائمة تلك السمات كما حددتها البحوث العلمية الحديثة في علم النفس على الخصوص، نجد انها تنطبق في معظمها على شخصية ابن خلدون. ولنبدأ تحليلنا لعينة من تلك السمات الذاتية والشخصية بفحص ومناقشة **لسمة الإنكباب على التأليف عند صاحب المقدمة**. إن بحوث علم النفس في ظاهرة الإبداع أكدت – كما رأينا – **أن المبدعين أفراد يبذلون جهودا مضنية ومتواصلة في قيامهم بأعمالهم الإبداعية**. فمدة تأليف ابن خلدون لكتاب العبر الضخم لم تستغرق أكثر من أربع سنوات[90]. وهي بالتأكيد مدة قصيرة لإنتاج مثل ذلك الأثر الفكري بالنسبة للمؤلفين العاديين. ومما يدعو إلى مزيد التعجب أن ابن خلدون نفسه يخبرنا في نهاية المقدمة ان تأليفه لهذا الكتاب لم يأخذ منه سوى خمسة شهور:"قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه : أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته"[91]. فكتابة المقدمة في هذه المدة القصيرة مسألة لا تكاد تصدق. إن المقدمة ليست كتابا تقليديا في التاريخ يقتصر على مجرد سرد الأحداث حتى يمكن كتابته في أقل من نصف عام. فهو كتاب يحمل فكرا جديدا أجمع معظم المفكرين من الشرق والغرب على ريادته وابتكاريته. ومن ثم فحتى ينجز أبن خلدون أعظم أعماله التاريخية (المقدمة)

---

[90] المصدر السابق، ج1، ص 79.

[91] المصدر السابق، ج3، ص 1325.

في هذه المدة الوجيزة، **كان لا بد أن يلتزم ببذل جهد مكثف تفكيرا وتأليفا طيلة إقامته بقلعة بني سلامة حيث وجد الخلوة والانعزال**، وهو ما يحتاج إليه المبدعون كما تؤكد البحوث الحديثة حول ظاهرة الإبداع والمبدعين كما رأينا سابقا.

يصف الكاتب المغربي سالم حميش طبيعة هذه الخلوة التي عاشها ابن خلدون أثناء تأليفه المقدمة فيقول : "الموقع هو قلعة بني سلامة ... موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا، **هناك السكون المتواترالذي يتيح التأمل ويستثير الفكر**. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقة فكرية، حلقة موضوعها الأسبق والأساس ليس الإلهيات أو خلاص الروح، بل الإنسان ومنحى حياة مجتمع وحضارة، اللذين تزود المفكر في شأنها بـــ "زبدة" المعارف والمعلومات ... **كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الخالية والهواء الطليق**، أي الخلوة وما يشبه النفس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكوّن نظرية تجريبية وأساسية في الثقافة ... علو الموقع الهادئ الشفاف اعتزال ليس صوفيا بل ناتج عن تخل سياسي : إنها **ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون حتى يحقق بين الترجمة والفكر الزواج ربما الأكثر توفيقا في تاريخ التراث العربي الكلاسيكي** ..."[92].

أما **السن** التي كتب فيها ابن خلدون المقدمة وبقية أجزاء العبر، فقد كانت نحو الخامسة والأربعين عاما.[93] وهو عمر مثالي بالنسبة لما أكده علماء النفس بخصوص علاقة سن المبدع بعملية الإبداع والإبتكار.

---

[92] الناقد : مصدر سابق، ص 25.

[93] المقدمة، ج1، ص 78.

إن **الزاد المعرفي الموسوعي لابن خلدون** طالما ذكر بوصفه عاملا حاسما في تأليفه الإبداعي في علم التاريخ المتمثل أساسا في **المقدمة** التي ضمنها علم العمران البشري. إن مطالعة الباب السادس من المقدمة كافية لإقناع المرء **بأن ابن خلدون كان ذا إلمام عميق بمعظم مجالات المعرفة** التي كانت سائدة في المغرب والمشرق في عهده. وبتعبير العلوم الإجتماعية الحديثة، كان التكوين الموسوعي لابن خلدون يمكنه من التحرك بيسر بين فروع المعرفة المختلفة ويتجاوز الحدود التي تفصلها بعضها عن بعض، ومن ثم تتم عملية التلاقح (hybridation) بين الفروع المختلفة للمعرفة، هذه العملية التي تعد عاملا أساسيا يسهم في تفتيق القدرة الإبداعية للباحث كما بين ذلك مؤلفا كتاب الإبداع والإبتكار في العلوم الإجتماعية : الهامشية الخلاقة الذي تعرضنا له سابقا[94].

يشير عالم النفس جروبر، كما رأينا، إلى أن **المبدع طالما يكون مستندا إلى عقيدة** ما تشد أزره في أزماته البحثية وتدفعه إلى الإمام في مسيرته المعرفية واكتشافاته العلمية. ويمكن أن نسوق الأدلة على **مدى أثر العقيدة الإسلامية والتي تمثل في نهاية الأمر مرجعيته المعرفية التي كانت توجه اهتماماته العلمية.** ويمكن أن نسوق الأدلة الآتية على مدى أثر العقيدة الإسلامية وفاعليتها عند ابن خلدون وهو يبني علمه الجديد.

1 – لا يكاد صاحب المقدمة ينهي فصلا من فصول الكتاب أو بابا من أبوابه دون تذييله بآية من آي القرآن الكريم أو بربط علمه الإنساني النسبي بعلم الله المطلق، ومثال ذلك : (وما كنا لنهتدي لولا أن هدنا الله) (الأعراف : 43)، (ولكن الله يهدي من يشاء) (القصص : 56)، أو قوله

---

[94] انظر الهامش 45 أعلاه.

"والله سبحانه وتعالى أعلم"، والله على كل شيء رقيب"، وهذا أمر متواتر عبر صفحات المقدمة.

2 – لقد استشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيما لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث عن قوانين تحكم نشوء الحضارات وازدهارها وتفككها وسقوطها. ففي تحليلاته للحضارة يبين العوامل الموضوعية التي يكون انتشارها في المجتمع إيذانا بقرب أفولها مثل الترف والتفنن فيه، الأمر الذي يؤدي إلى تلون "النفس من تلك العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها.."[95] ثم يتحدث ابن خلدون بعد ذلك عن **تفكك** ما يسمى في العلوم الإجتماعية الحديثة **بنظام القيم الثقافية** (cultural value system) واهترائه فيقول :"... فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة (و بالتعبير الحديث : بطرق مشروعة وغير مشروعة Legitimate and illegitimate means)، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والجهارة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك"[96]. **كل ذلك يحتم نهاية الحضارة**، وهنا يتطابق القانون العمراني الخلدوني مع إرشاد القرآن وتعليمه بهذا الصدد. ويستنتج ابن خلدون هذا التجانس الكامل هكذا فيقول :"وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى : ﴿وإذا أردنا أان نهلك

---

[95] المصدر السابق، ص 889 ـــ 890.

[96] المصدر السابق، ص 889 ـــ 890.

قرية أمرنا **مترفيها** ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾ (الإسراء : 16)[97].

3 – وكما سبق أن ذكرنا في هذا الفصل بأن اكتشاف علم العمران البشري كان فعلا أمرا محيرا لصاحبه نفسه على الرغم من افتخاره بذلك وتأكيد شعوره بالسبق فيه. فإذا كان هذا العلم لم يعرف لا عند حكماء اليونان ولا الفرس ولا الهند ولا عند علماء المسلمين، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون، فهل كان يمكن له أن يتوصل من تلقاء نفسه وباستقلالية كاملة عن أية عوامل غير إنسانية إلى هذا الكشف؟ يعتقد ابن خلدون **أن هناك عاملين تظافرا على ميلاد علمه الجديد :**

أولهما : الإنكباب والبحث المتعمق الذي أجهد فيه نفسه حيث يقول : "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه **البحث** وأدى إليه الغوص ..."[98].

ثانيهما : عامل **الإلهام الإلهي** الذي قاده إلى بلورة ملامح هذا العلم، وذلك بيّن في قوله : "**ونحن ألهمنا** الله ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره"[99].

4 – وأهم من ذلك كله أن ابن خلدون وهو ينشيء علمه العمراني المستحدث قد ربطه ربطا وثيقا باستخلاف الله للجنس البشري في الأرض، وذلك منذ الباب الأول من المقدمة حيث يقول : " ... فإذن هذا الإجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار

---

[97] المصدر السابق، ص 890.

[98] المصدر السابق، ج1،و ص 331.

[99] المصدر السابق، ص334.

العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم"[100].

إن الأدلة السابقة تؤكد بكل وضوح أن **ابن خلدون كان يركب شراعا إسلامي الخشب والتركيب، وهو يبحر منفردا في تأسيس علم العمران البشري**. إنه يعترف من البداية أن اهتداءه لهذا العلم كان وراءه ما يسمى في العلوم الحديثة "**باليد الخفية**" (The Invisible Hand)، وهي عند ابن خلدون **يد الله** التي تدخلت لكي يصل إلى الشاطئ سالما وفائزا بهذا الكشف الجديد في دنيا العلم والمعرفة الإنسانية. فاستشهاده بالآيات القرآنية في تأكيد مصداقية أقواله واستنتاجاته في العمران البشري أو ختمه لفصول المقدمة بآيات قرآنية، أو ربط علمه بعلم الله، أو بالمهمة الإستخلافية للنوع الإنساني، كل ذلك يمثل امتدادا وانسجاما كاملين مع إيمانه العميق بالله وهدايته له في مسيرته المعرفية.

ونود أن نختم هذا الفصل بالتوقف عند ما يسمى **العقل الباطني لشخصية المبدع** الذي يبدو أنه كان له أثر عميق في تحريك عملية الإبتكار والإبداع عند ابن خلدون. إن ما أطلق عليه ابن خلدون **الإلهام الإلهي** بوصفه عاملا مهما في عملية الإبداع والإبتكار عند الإنسان يمكن أن يجد مقابلا له في العلوم الحديثة. فمفهوم اللاشعور (The Unconsciousness) أصبح مستعملا من طرف الباحثين في فهم ظاهرة الحلول الإبتكارية (creative problem solving) عند بعض العلماء التي تمكنهم من الكشف عن قوانين الطبيعة.[101]فأول عالم تحدث عن وظيفة اللاشعور في هذا الصدد هو عالم الفيزياء والتشريح الألماني هارمان هالمهولتز Hermann Helmholtz الذي حدد مراحل ما قبل الإكتشاف بثلاث هي :

---

[100] المصدر السابق، ص 338.

[101] مصدر سابقHunt,The Universe Within, p. 195

1 – مرحلة الخمول(saturation) ، التي يبدأ فيها الباحث أو العالم مشروع بحثه، لكنه يتوقف عن ذلك عند عجزه عن النجاح في التقدم في فهم المشكل المطروح.

2 – مرحلة الحضانة(incubation)، وهي مرحلة استراحة واسترجاع للقوة والطاقة يتم فيها بدون وعي تحريك معطيات المشكل وتنظيمها.

3 – مرحلة الإضاءة (illumination)، التي يظهر فيها الحل المفاجئ وغير المنتظر[102].

وقد أضيفت إلى ذلك مرحلة رابعة أسهم في تحديدها العالمان هنري بوان كاريHenri Poincaré وجراهم والسGraham Wallas وسمياها : مرحلة الإختبار(Verification)، أي مرحلة التحقق من مدى صحة الإكتشاف، وذلك بمقارنته بإمكانيات أخرى وتقييم مدى مصداقيته[103].

وعلى الرغم من الإتفاق العام بين المختصين على أثر هذه المراحل في عملية الإبداع، فإن المرحلتين الأولى والأخيرة هما وحدهما اللتان تتسمان بالوضوح. أما مرحلتا الحضانة والإضاءة فلا زال يكتنفهما الكثير من الغموض كما كان الأمر عند **الإغريق** الذين كانوا يظنون أن أحداثهما تجري خارج العقل، وبالتالي فجذورهما جذور ميتافيزيقية بالأساس، أي أنهم **أرجعوا الأفكار الجديدة أو الحلول المبتكرة للقضايا العلمية العويصة إلى إيحاء أو إلهام إلهي**[104].

---

[102] المصدر السابق، ص 299ـ296.

[103] Encyclopedia of Psychology., Cuilford,. Conneticut (USA),The Dushkin Publishing Group, 1973, p61.

[104] مصدر سابق Hunt; The Universe Within,p.296-97.

ولا شك أن هذه المراحل الأربع التي حدد معالمها علم النفس الحديث تساعد على **فهم أفضل** لإمكانية تأليف ابن خلدون للمقدمة في مدة قصيرة لا تتجاوز الخمسة شهور، إذ أن مجرد كتابتها بخط اليد قد تستغرق أكثر من نصف هذه المدة. ومعنى هذا أن **عقل ابن خلدون** كان ربما قبل عزلته في قلعة بني سلامة وبالتأكيد أثناءها **منشغلا** بموضوع علم التاريخ ونقائصه العديدة التي انتقدها بشدة كما رأينا، ذلك أنه من المعلوم أن ابن خلدون قد ألف الأجزاء التاريخية لكتاب العبر قبل كتابة المقدمة[105]. وهذا يعني أن **عمله الفكري الإبداعي المتمثل في المقدمة قابل للترشح بقوة للمرور بمراحل الإبداع الأربع المشار إليها أو ما يشابهها**. والمؤكد بناء على ذلك أن **المرحلة الأولى** لانشغال عقل ابن خلدون بالكشف عن باطن التاريخ كانت قد بدأت أثناء تأليفه للأجزاء التاريخية من كتاب العبر.

إلا أن هذا لا يمنع من أن تفكيره في عمق التاريخ يمكن أن يكون قد بدأ قبل ذلك. ولكنه لم ينجح في الحالتين في إستشراف ملامح رؤية جديدة تنقذ علم التاريخ من مأزقه المعرفي والمنهجي، ومن ثم ترك مؤقتا هموم بحثه جانبا **(مرحلة الخمول)**.

أما بعد الإستراحة من التفكير في المخرج من الرؤية التقليدية لعلم التاريخ، فقد أعاد ابن خلدون الكرّة باحثا عن ضالته عبر تنظيم معطيات علم التاريخ تنظيما أحسن. فشرع **في تصنيف** أنواع أسباب الكذب عند المؤرخين وتنميط المجتمعات إلى بدوية وحضرية، وتصنيف العصبيات إلى قبلية ودينية إلخ ... وكانت تلك **مرحلة الحضانة**. أما **مرحلة الإضاءة فهي** تلك التي **توصل فيها ابن خلدون فجأة إلى اكتشاف إطار معرفي جديد** يضع الأحداث التاريخية والمجتمعية في نصابها. فالحل المفاجئ لمشكل ابن

---

[105] المقدمة، ج1، ص 79.

خلدون مع علم التاريخ يتمثل في علم العمران البشري الوليد، هذا العلم الذي يعلن صاحبه أن الأحداث التاريخية الماضية والحاضرة والقادمة لا يمكن فهمها وتفسيرها بشفافية ومصداقية إلا في إطاره ووفقا لمنهجيته. ومن ثم أطلق على **مقدمته** اسم **الكتاب الأول**. وهذا يفيد ان "تاريخ العرب ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر"، الذي هو موضوع ما تبقى من كتاب العبر، لا يمكن استيعاب مغزاه وكشف الحجاب عن علل أحداثه بدون الرؤية العمرانية الجديدة التي دوّنها ابن خلدون في فصول المقدمة وأبوابها. **وحسب علم النفس، فإن تبلور معالم هذا العلم الجديد تم في مرحلة الإضاء أو المرحلة الثالثة من مشروع بحث ابن خلدون في علم التاريخ.**

وبذلك تمثل مرحلة الإضاءة (المرحلة الثالثة) أو مرحلة اكتشاف ابن خلدون لعلم العمران تسلسلا منطقيا في مجرى أحداث تأليفه بقلعة بني سلامة. أي أن كتابة ابن خلدون "لتاريخ العرب ومن عاشرهم" بدأت في **إثارة تساؤلات عنده حول مصداقية علم التاريخ دون إجابات عليها في حينها. فاستمر احتضانه لتلك التساؤلات في مجالي الشعور واللاشعور حتى نضجت وانتهت باكتشافه المفاجئ للعلم الجديد.**

إن محاولتنا هنا ربط المرحلتين الثانية والثالثة لعملية الإبداع بطبيعة الفكر العمراني الجديد ألذي تحتوي عليه المقدمة تمثل **اجتهادا معرفيا**، وليس قولا فصلا في المنعرجات التفصيلية والدقيقة التي اتبعها فكر ابن خلدون حتى توصل إلى اكتشاف علم العمران البشري. **فمرحلتا الحضانة والإضاءة لا زالتا محفوفتين بغموض كبير**، كما أشرنا سابقا. ومع ذلك فكتابة ابن خلدون للأجزاء التاريخية من كتاب العبر قبل تأليفه المقدمة تعيننا على إبراز **أمرين مهمين** :

1 – إن انكباب صاحب المقدمة على تأليف كتاب العبر لا بد أنه كان له أثر حاسم في تبلور مرحلة الإضاءة عند ابن خلدون : أي أن تدوينه لذلك الكم الضخم من الأحداث التاريخية حول العرب "ومن عاشرهم من ذوي

السلطان الأكبر" كشف **أمامه آفاقا ورؤى جديدة** حول نمط البنيات والمؤثرات الإجتماعية والحضارية التي تشكل الأحداث التاريخية، فكان ميلاد علمه المستحدث.

2 – إذا كانت منهجية الأجزاء التاريخية من كتاب العبر وعقلانيتها **دون مستوى ما نجده في المقدمة**، فإن في هذا دليلا على أحد احتمالين :

أ – أن ابن خلدون قد اهتدى إلى علمه الجديد في **المرحلة الأخيرة** من **تأليفه** لتلك الأجزاء التاريخية من كتاب العبر.

ب – **أن اكتمال اكتشافه لعلم العمران البشري** حدث بعد أن أنهى تأليف الأجزاء التاريخية في كتاب العبر.

أما المرحلة الرابعة في مسيرة العمل الإبداعي فهي تتمثل كما ذكرنا آنفا **في عملية الإختبار أو التحقيق** الذي يقوم بها الشخص المبتكر لمصداقية الفكر أو الفن أو العلم الجديد. ويبدو أن ابن خلدون اختار **منهج المطابقة** لا منهج التعديل والتجريح المستعمل في الخبر الديني والشرعي لاختبار الأحداث التاريخية صحة أو بطلانا : "وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفاعدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان كذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والإستحالة أن ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. فإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا **قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه**. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم

بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. **وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا**"[106].

وعند دراسة أثر عامل اللاشعور في العمل الإبداعي، فإن مرحلتي الحضانة والإضاءة هما المرحلتان الأكثر استعدادا للتأثر بهذا العامل. ولعل تأثير اللاشعور يتضح أكثر في المرحلة الثالثة : **مرحلة الإضاءة حيث يأتي الإكتشاف المباغت والإجابة الجديدة المفاجئة لدى الشخص المبدع والمبتكر في إبداعه وابتكاره.** إن أثر مخزون اللاشعور في حياة الإنسان قد أماط عنه اللثام بطريقة بارزة عالم النفس النمساوي الشهير سجموند فرويد Sigmund Freud، الذي يرى أن عالم اللاشعور عند الإنسان يوجه سلوك الناس بصورة مساوية لأثر عالم الشعور أو ربما متفوقه عليه. فالكثير من سلوكات البشر وأعمالهم الإبداعية تكون نتيجة لا للجانب الواعي من حياتهم، بل **للجانب اللاواعي (اللاشعوري)** منها. فعندما يسأل الشاعر مثلا : كيف كتبت هذه القصيدة؟ تكون إجابته : لا أدري أو ربما يضيف قائلا : "هي التي أوحت نفسها إلي". إن العبارات المعهودة التي يدلي بها بعض المبدعين مثل عبارتي "لقد باغتتني" و "أدركت لتوي" تشير بوضوح إلى عامل المفاجأة الذي طالما يقترن بالكشف الإبداعي عند هؤلاء[107].

وكما رأينا، فإن ابن خلدون لم يخل رد فعله من الدهشة والحيرة وهو يكتشف أنه بصدد إرساء ركائز علم جديد، ففسر تبلور هذا العلم "الغريب النزعة" بإرجاعه إلى **الإلهام الإلهي**، أي إلى تلك "اليد الخفية"، أو إلى خبايا اللاشعور بالتعبير "الحديث" التي تعمل في حياة الأشخاص بدون أن يكون لها حضور في وعيهم.

---

[106] المصدر السابق، ص 331.

[107] Hunt, The Universe Within, p.29-7.

الفصل الثالث

مكانة الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني

أولا : المفهوم الخلدوني المنسي.

يبدو أن رسوخ ما يشبه **المنظور الوضعي**، الذي استعمله ابن خلدون في دراسته للمجتمعات والثقافات والحضارات، قد أحدث **انطباعا خاطئا** عند العديد من العلماء والباحثين المهتمين بدراسة تراثه الفكري. يتمثل هذا الإنطباع في أن صاحب المقدمة قد اقتصر في دراسته تلك، على تقصي القوانين والعوامل الموضوعية الخارجية فقط، كمفهوم العصبية والملك والدين، وتمييزه بين المجتمع البدوي والحضري[108].

وقد دفع عمق تجذر ذلك المنظور الواقعي بعض العلماء إلى وصف ابن خلدون، وهم محقون في ذلك، بأنه أعظم مؤرخ وعالم اجتماع، ليس فقط على مستوى الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، بل كذلك على مستوى الحضارات السابقة لعصره[109].

ومع ذلك **يبدو أن ابن خلدون قد بقي متأثرا بنظرته إلى الطبيعة الداخلية للنفس الإنسانية**، أو ما يمكن أن نطلق عليه عالمنا الداخلي أثناء قيامه بتأسيس علم جديد يهتم أساسا بدراسة العالم الخارجي، أي عالم الوقائع الإجتماعية الموضوعية (كما يطلق عليها باحثو العلوم الإجتماعية في العصر الحديث). وقد تم لابن خلدون الوصول إلى هذا العلم الجديد، بشكل رئيسي، من خلال نظرته الواقعية للظواهر الإجتماعية. **ولكن المفهوم الخلدوني للطبيعة البشرية قد تم تجاهله بشكل كبير إن لم يكن كليا**، من

---

108 سيتم الإيضاح خلال هذا الفصل أن إدراك ابن خلدون وتعامله مع الظواهر الإجتماعية كانا متأثرين بعوامل ذاتية (شخصية) وموضوعية في نفس الوقت، كما بيّنا في الفصل السابق.

109 انظر المصدرين السابقين: A. Toynbee, Study of History, Y. Lacoste, Ibn Khaldun.

قبل أولئك الذين تعرضوا لدراسة أعماله، كما تم تجاهل التأثير الحتمي لمفهوم الطبيعة البشرية على فكر ونظريات ابن خلدون حول المجتمعات والحضارات، حتى أننا لا نكاد نجد دراسة واحدة تشغل نفسها بالتعرض لدراسة مفهوم الطبيعة البشرية عند ابن خلدون بشكل جدي[110].

وبالطبع فإن هذا التجاهل لذلك المفهوم الخلدوني قد جاء نتيجة للروح الوضعية السائدة في أعمال المؤلف وخاصة في مقدمته. ففي كل أعماله يبرز ابن خلدون، بشكل رئيسي، كمؤرخ وعالم سياسة وعالم اقتصاد، وفي كل ذلك تبرز ملاحظته الواقعية والدقيقة للعالم الخارجي، وبالتحديد دراسة القوى الفعالة لحركة المجتمعات والحضارات.

ومن العوامل التي ساعدت على بروز ذلك العلم الوضعي بشكل متميز، **هو نظرة ابن خلدون الشاملة** (المتصفة بالكونية، وذات الرؤية العلمية المتعددة الفروع المعرفية) وكذلك دقة مصطلحاته وطريقته في فهم وتشريح الظواهر الإجتماعية، كظاهرة العصبية مثلا. وقد اتصف ذلك المنهج العلمي بالعقلانية الوضعية مما حقق لابن خلدون الريادة في هذا المجال[111].

---

[110] هناك إشارة بسيطة جدا إلى الطبيعة البشرية، كما وقعت مناقشتها في كتاب عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر : 1975، ص 187، حيث يعترف شريط أن المقدمة لا تحتوي فصلا أو قسما مخصصا لدراسة الأخلاق، ولكن تم استنباطها كما نفعل نحن الآن مع الطبيعة البشرية.

[111] يوضح عبد السلام المسدي أن الدراسات الموثقة والعميقة تعتبر ظاهرةعامة في التراث الثقافي الحضاري العربي، ويذكر أسماء مثل : الغزالي، سيبويه، الرازي، الجرجاني. وكلهم كتبوا أعمالا متقنة في مجالاتهم، مثلهم في ذلك ابن خلدون الذي اتبع نفس التراث، ولكنه كتب في مجالات جديدة : التاريخ، علم الإجتماع، الإقتصاد والسياسة وعلم النفس وغيرها مما خصص مقدمته لها. انظر **الفكر العربي** "العدد الخاص بالمقدمة"، يوليو ـــ أغسطس، 1980، سنة 2، ص 8-38.

ولكن الإشارة إلى صاحب المقدمة بهذه الألقاب فقط، يؤدي إلى تجاهل أبعاد أخرى مهمة في فكر هذا العالم الموسوعي. فيجب أن لا نغض النظر عن مفهومه للطبيعة البشرية وإيحاءاتها على سلوك الفرد ومصير الحضارات، كما لا يجب أن نتجاهل هذا المفهوم عند التعرض لأعمال ابن خلدون بالتحليل والفحص. وقد دفعت هذه اللامبالاة الموجهة ضد رؤية هذا العالم المغاربي للطبيعة البشرية[112]، كما هو متوقع، بعض باحثي العلوم الإجتماعية المعاصرين إلى النظر إلى فكره على أنه فكر غامض، ذاتي، لا عقلاني وغير مقنع. وهذا هو الحال كذلك عند النظر إلى تعاطفه مع البدو، من ناحية، وحنقه الواضح على الحضر، من ناحية أخرى[113]. لذلك **فإن دراسة ابن خلدون النفسية للإنسان تصبح أساسا لا بد منه من أجل فهم أفضل للفكر الخلدوني الفسيح الآفاق.**

ثانيا : مساهمة ابن خلدون في فهم الطبيعة البشرية.

أ – مكانة علم النفس في كتابات ابن خلدون :

يتميز كتاب ابن خلدون المشهور (**المقدمة**)، والذي يدور حول الإنسان ككائن إجتماعي، ودراسة حركة المجتمعات، والقوى المحركة للحضارات والثقافات الإنسانية، **بعدم احتوائه على فصل خاص أو قسم مكرس لدراسة علم نفس الإنسان،** هذا من جانب. أما من الجانب الآخر فيدرس الفصل الثالث من المقدمة مسائل متعلقة بعلم السياسة، كما يتعرض

---

[112] لا بد أن الروح الوضعية التجريبية الحديثة قد لعبت دورا في عدم الإهتمام بالجانب الأقل وضوحا من الفكر الخلدوني.

[113] إعجاب لاكوست الشديد بموهبة ابن خلدون لم تمنعه من نقد الجانب الديني الثابت لصاحب المقدمة، ولذلك بدت صوفية ابن خلدون الواضحة في بعض الأوقات محرجة للاكوست المعجب بمنظور ابن خلدون الوضعي والتجريبي في دراسة الظاهرة الإجتماعية.

القسم الأول من الفصل الخامس، بشكل كاف لموضوع علم الإقتصاد. **ولعل هذا يفسر عدم توجه دراسي ابن خلدون وفكره الإجتماعي إلى مناقشة المفهوم الخلدوني المتعلق بالأسس الرئيسية للطبيعة البشرية.** ومع ذلك يمكن العثور على رصيد معرفة ابن خلدون للنفس الإنسانية مبعثر ضمن فصول المقدمة وفقراتها حيث لا يجد المرء فيها تصور المؤلف لأنواع الطبيعة البشرية فحسب، بل يجد كذلك آثارها الفعلية المتعددة على حركة المجتمعات والحضارات الإنسانية[114]. **ولذلك فإن تأثير تفاعل القوى الإجتماعية والنفسية لا ينحصر في تحديد معالم الشخصية الإنسانية فقط، كما يقول علم النفس الحديث، بل يتجاوز ذلك فيؤثر أيضا في مصير المجتمعات والحضارات.** وفي هذا السياق، تمتلك نظرة ابن خلدون لعلم النفس الإجتماعي إطارا أوسع وبعدا تحليليا يتجاوز مجال الفرد والمجموعات الصغيرة ليشمل المجتمعات والحضارات الإنسانية. ولعل النظرة الخلدونية هذه تجعل المرء يدرك أن **ابن خلدون لم يكن مجرد مؤرخ وعالم اجتماع.**

ب – تصنيف ابن خلدون للطبيعة البشرية :

ليس هناك أدنى شك في وجود العديد من الإشارات إلى الطبيعة البشرية في ثنايا المقدمة، ولكن يبقى على الباحث مهمة التعرف بدقة على الأنواع المتعددة للطبيعة البشرية كما أشار إليها صاحب المقدمة، وبقراءة

---

[114] يمكن للمرء القول بان مقدمة ابن خلدون مثلها في ذلك مثل غيرها من الأعمال العظيمة، لها جانبان : جلي وخفي، فالخفي يمكن أن نطلق عليه : "فكر ما بين السطور"، وتتبع أهميته من كونه ضروريا لفهم ذلك العمل العظيم (المقدمة). وقد ذكر كل من ساطع الحصري في (دراسات في مقدمة ابن خلدون)، وعلي عبد الواحد وافي في (عبد الرحمن ابن خلدون) أن ابن خلدون قد تعرض لدراسة علم النفس والتربية، ولكن لم يتعامل كل منهما مباشرة مع ما ستتم مناقشته هنا في هذا الفصل : أي تصور ابن خلدون للطبيعة البشرية.

دقيقة لكتابات ابن خلدون حول الطبيعة البشرية تظهر **ثلاثة أنواع للطبيعة البشرية** :

1- الطبيعة البشرية كما تتجلى في مفهوم الفطرة :

يمكن تعريف الفطرة، كما ورد في الفكر الإسلامي، بأنها الحالة الإنسانية التي تتميز بخلوها من العادات والصفات السيئة منذ ساعة الولادة، أو هي الحالة الإنسانية التي تنزع بالطبيعة الإنسانية نحو الفضائل بدلا من الرذائل.هذا وينبع استخدام ابن خلدون لمفهوم الفطرة من تأثره بالقرآن الكريم والحديث الشريف[115].

ففي هذين المصدرين الأساسيين للإسلام يظهر مفهوم **الفطرة** ليعني أيضا **النزعة الإنسانية السوية للعيش طبقا للقوانين الإلهية الطبيعية.** فالقرآن الكريم يرى في الإسلام أعظم محقق لمفهوم الفطرة كما عرفه ابن خلدون، ولذا يشار إلى الإسلام على أنه دين الفطرة أي ذلك الدين الذي تتبع تعاليمه، وقوانينه، وأحكامه، وأخلاقه، من الحالة المتزنة والسوية للطبيعة البشرية، ألا وهي الحالة البدائية أو البدوية كما عرفها ابن خلدون[116]. وهذا يعني أن الإسلام كنظام إجتماعي وثقافي وديني يفي بالحاجات الأساسية والفطرية الإنسانية والتي لا يقوم عليها تناسق الفرد ومجتمعه الإنساني

---

[115] من ناحية، تبين الآية 30 من سورة الروم العلاقة بين حالة الفطرة والدين الإسلامي (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ...)، ومن ناحية أخرى يساوي الحديث النبوي : "كل مولود يولد على الفطرة فأبوانه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" حالة الإسلام في الكائن البشري مع حالته الطبيعية الفطرية. وبالتالي فإن الكائن الإنساني مسلم عند الولادة. وتظهر ملامح الجانب الجدلي (خير/شر) للطبيعة البشرية في ما تضمنه حديث الرسول.

[116] نفترض هنا أن ابن خلدون قد رأى علاقة متبادلة ومتميزة بين حالة الفطرة وحالة البداوة البدائية للفرد الإنساني، وكذلك للجماعات. وبالتالي **فإن إعجاب ابن خلدون بالبدو يصبح مفهوما أكثر.**

فحسب، بل يقوم عليها أيضا تناسق النظام الإلهي ككل. ويماثل هذا النوع الفطري الخيّر من الطبيعة البشرية مفهوم **حالة الخير التي يولد عليها الإنسان** L'Homme est né bon عند روسو. ولذلك فقد اصبحت هذه الحالة الخيرية للطبيعة البشرية هي **أداة ابن خلدون التي بواسطتها يقيس حالة الأفراد والمجتمعات والحضارات الإنسانية.** فكلما كانو أقرب إلى الحالة الفطرية / البدائية من حيث الجانب الخيّر منها، كلما كانوا أفضل، ومن هنا يمكن أن نصل إلى تفسير نظرة ابن خلدون غير الودية إلى الحضر (لأنه يعتبرهم قد افسدوا طبيعتهم البشرية البدائية / الفطرية الخيرية) وإعجابه بالبدو (نظرا لقربهم من الخير الفطري للطبيعة الإنسانية). ويمكن تفسير هذا الموقف جزئيا على أساس تفضيل المؤلف لحالة الفطرة في الوجود الإنساني[117].

2 – الطبيعة البشرية المزدوجة.

أما النوع الثاني للطبيعة البشرية[118] فيشابه من حيث حركيته مفهوم العصبية عند ابن خلدون حيث أن هذه الأخيرة عبارة عن مجموعة

---

[117] قد يستدل علماء الإجتماع الوضعيون المعاصرون بهذه الحالة على أنها مثال على تأثر ابن خلدون بالعوامل الذاتية والقيمية في تحليله الظواهر الإنسانية. لكن ابن خلدون لا يستعمل مفهوم الطبيعة البشرية كمفهوم فلسفي أو نفسي فقط بل هو يستعمله أيضا كأحد المؤثرات على حال المجتمع والحضارة.

[118] على الرغم من نزعته الثنائية، فإن النوع الثاني من الطبيعة البشرية ما يزال يعتبر من قبل ابن خلدون معلما من خيرية الطبيعة البشرية (مثله في ذلك مثل حالة الفطرة "النوع الأول")، حيث إن النوعين، الأول والثاني، لا تُسيرهما النزعات البهيمية والمادية الجشعة وهي المعايير التي وضعها ابن خلدون للطبيعة البشرية القبيحة والشريرة (النوع الثالث)، والتي سنناقشها بعد حين. وكذلك من وجهة النظر الإسلامية (والتي تأثر بها ابن خلدون) فإنه من خلال ثنائية إنسانية خيرة ومتوازنة (البقاء في الوسط) يمكن للإنسان ان يصل إلى أقصى درجات خيريته. وسيتم عرض أهمية مفهوم الطبيعة البشرية الثنائية في فهم السلوك الإنساني وحركية التاريخ وذلك في نهاية هذا الفصل.

متصارعة من القوى التاريخية الفعالة والتي تتصادم عادة مع بعضها البعض، وينتج عن ذلك نشوء سلسلة من الصراعات والعداوات. وبالنظر إلى حركية العصبية بهذا الشكل، فصاحب المقدمة يقدم تفسيرا للتاريخ الإنساني على أنه سلسلة لا متناهية من الإستنزافات والنهوض والسقوط. وبالمثل، **فإن نظرة ابن خلدون لهذا النوع الثاني من الطبيعة البشرية، تظهر الطبيعة المتصارعة لتركيبة الطبيعة البشرية نفسها**، ولكن تكمن جذور هذا الصراع في المكونات المزدوجة المكونة للطبيعة البشرية.

وينبع النوع الثاني من الطبيعة البشرية عند ابن خلدون، مثله في ذلك مثل النوع الأول، **من تأثر ابن خلدون بالرؤية القرآنية لتلك الطبيعة**، حيث يقول : "إعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى (وهديناه النجدين) وقال تعالى (فألهمها فجورها وتقواها)[119]. ولذلك **تمتلك الطبيعة البشرية نزعات متساوية لفعل الخير والشر**. وبوجود هذا التأكيد المتساوي لتأثير عوامل الخير والشر **يظهر المنظور القرآني على أنه يمنح الطبيعة البشرية خاصية اساسية تتسم بالجدلية (الديالكتيكية)، ويوحي ذلك بأن طبيعة الإنسان نفسه تجعله كائنا ذا حركية دائمة تتسم بالتراجع والتحول والصعود والهبوط**. فالإنسان ليس إلا مخلوقا حركيا لا يستطيع أن يفر من حالته الإنسانية والتي تمتاز بحالة دائمة من التوتر والمواجهة والإستفزاز. لذلك **يقسم ابن خلدون الإزدواجية الإنسانية إلى جانبين : حيواني وإنساني**. فمن ناحية، يشير الأول منهما إلى الأشياء التي يشترك فيها الإنسان مع جنس الحيوان ألا وهي الطعام والمأوى والحركة

---

[119] المقدمة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1993 ص 101.

والحواس وأشياء أخرى، "وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك"[120].

ويؤكد ابن خلدون، من جهة أخرى، على أن **قدرة الإنسان على التفكير والتعقل هما أشد الخصائص الإنسانية تميزا وتفردا** "وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به"[121]. فالصراعات والتوترات التي تنتج عن هاتين الخاصيتين تعتبر ميزة للجنس البشري. وبوجود هذه الإزدواجية فإن هناك فرصة سانحة لنزوع الإنسان نحو فعل الشر. أي أن الإنسان، طبقا لمصطلحات ابن خلدون، يمتلك القابلية لأن يبتعد عن طبيعته البشرية الفطرية أو البدائية والتي تميل إلى الخير، ولكن يمكن له أن يتجنب التورط في عمل الشر بأن يكرس نزعاته الخيرية نحو الرقي بنفسه أو الإعتماد على الدين كنموذج مرشد وهاد إلى تبني السلوك الحسن. ويصيغ ابن خلدون هذا بقوله : **"والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الإقتداء بالدين"**[122].

وبهذه الطريقة، **يبدو أن ابن خلدون ينظر إلى الدين (وخاصة الإسلام) كنظام قادر على أن يحفظ الطبيعة البشرية على أقرب ما يكون من حالة الفطرة الخيرة، ويسمح كذلك بتطور الفرد والجماعة.**

وبهذا التفسير للفكر الخلدوني، سيسمح الدين الإسلامي للبشرية بأن تحصل على ثمرتها المبتغاة (ألا وهي حفظ الطبيعة البشرية الفطرية المتسمة بالخيرية) وتتمتع في نفس الوقت بالعيش الكريم دون أن تفسدها مجريات حركية المراحل المتقدمة للحضارة المترفة على الخصوص.

---

[120] مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص 341.

[121] المصدر نفسه.

[122] المصدر نفسه، ص 151.

ولذلك يجب ان لا ننظر إلى إعجاب ابن خلدون بالبدو وإيمانه العميق بالإسلام على أنه مجرد محض صدفة ولكن هذه النظرة، كما نرى، وثيقة الصلة بحالة البداوة الخيرة كما بيناها من قبل.ومع ذلك فإن إيمان ابن خلدون العميق والراسخ بالتأثير الإيجابي للدين على الطبيعة البشرية لا يلغي ازدواجية الطبيعة البشرية وذلك بتحويلها إلى نفس خيرة دائما أي تقتصر على جانب واحد منها.بل إنه يعمل على التنبيه إلى أهمية التوازن من أجل المحافضة على أكبر قدر ممكن من الخيرية الفطرية الموجودة في الطبيعة البشرية[123]، والتي شاهدها ابن خلدون في أوساط البدو.

3 – الطبيعة البشرية العدوانية.

أشار ابن خلدون بشكل واضح إلى أن العدوان والظلم البشريين يكمنان في الجانب البهيمي من الطبيعة البشرية، "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض"[124].

ويعتبر ابن خلدون، مثله في ذلك مثل بعض علماء النفس والسلوك الحيوانيethologists المعاصرين، ممن درسوا السلوك الإنساني والحيواني[125]، أن العدوان خاصية أساسية كامنة في الإنسان، ويمكن ملاحظة ملامحها بشكل واضح في جميع المخلوقات، بما فيها الإنسان "ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عضوا من ذلك كله

---

[123] هذه الحالة الإنسانية (عندما يتغلب الخير نوعا ما على الشر) هي نتيجة إيجابية للصراع الدائر في طبيعة الإنسان الثنائية والتي تؤهله في النهاية لأن يكون كائنا معمّرا لا مدمرا. وهذا أساسي في قيام الحضارات واستمرارية تقدمها، ولكن التناقض داخل النفس الإنسانية يبقى متطلبا ضروريا للفرد وحركية التاريخ الإنساني.

[124] المقدمة، ص 101.

[125] من بين أولئك العلماء المعروفين ك. لورنزKonrad Lorenz، وسيجمون فرويد.

الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر الصانع تحصل الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح"[126].

ومن الجدير بالذكر أن الإنسان لا يظهر ما يسمى بالإستجابة العدوانية الإستنفارية لحب البقاء إزاء الآخرين فحسب. فملاحظات ابن خلدون وتجاربه سمحت له أن يورد انواعا أخرى معقدة قد يتشكل بها العدوان البشري. فلقد لاحظ أن البشر يرتكبون الظلم ليس بسبب وجود خطر يهدد بقاءهم، بل **بدا هذا العدوان وكأنه نتيجة لوجود قابلية لدى البشر للقيام بالظلم على الآخرين بالمعنى الهوبزي**Hobbes للكلمة. فلقد ذكر ابن خلدون في هذا الصدد "فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى الأخذ به إلا أن يصده وازع"[127]. وعندما ينظر إلى الطبيعة البشرية على هذا النحو، فإن مكوناتها الحيوانية يصعب أن تقود إلى الإنسجام بين البشر وإلى التضامن الإجتماعي والتعاون والتطور. وعلى النقيض من ذلك يعتبر ابن خلدون تلك المكونات بالأساس مدمرة ومضرة بمسيرة التقدم الإنساني على الصعيدين الجماعي والفردي[128].

---

[126] المقدمة، ص33. وعلى نقيض لورنز الذي رأى العدوان نزعة عامة في الطبيعة البشرية، نجد أن ابن خلدون يربطه بشكل خاص بالجانب الحيواني من طبيعة الإنسان. فتلك الطبيعة، بالنسبة إليه، تتكون من جانبين : إنساني وحيواني (بهيمي). أما لورنز فيراها أحادية الاتجاه (بهيمية).

[127] المصدر السابق، ص 101.

[128] إن رأى ابن خلدون حول القوى العاملة على تطور الإنسان لا يبدو مسايرا للرؤية المادية الحديثة التي تربط التطور بالإنجازات المادية، وتتوافق هذه الرؤية الخلدونية مع "النظرة الجديدة" حول التقدم والتنمية في بعض الأوساط في عالم اليوم. فالتأكيد على أهمية التنمية بمعناها الشامل وليس الإقتصادي فقط، يتماشى مع موقف ابن خلدون الضمني حول التقدم والتطور الإنسانيين. وبعبارة أخرى،**فاستياء صاحب المقدمة الشديد من الترف والتقدم المادي الخالي من القيم الروحية الإنسانية يشير إلى مدى اهتمام ابن خلدون بالتقدم الإنساني الذي يحافظ على خيرية الطبيعة البشرية.**

وعند النظر إلى الأشكال الثلاثة لهذه الطبيعة البشرية، يمكن للمرء أن يتبين أن **هناك تأثيرا قرآنيا وإسلاميا واضحا على فكر صاحب المقدمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية.** فالنوعان الأول والثاني (حالة الفطرة) و (الطبيعة المزدوجة) ينبعان من النظرة الإسلامية للطبيعة البشرية وخصوصا كما بينهما القرآن الكريم. فهذان النوعان يصوران الطبيعة البشرية في حالتها الطبيعية البدائية أي أن تكون إما جيدة نوعا ما، أو محايدة مزدوجة في نزعتها لعمل الخير والشر، وفي كلتا الحالتين فإن الطبيعة البشرية هي جدلية (ديالكتيكية) بشكل بارز.

ومع ذلك، فإن النوع الثالث من الطبيعة البشرية **قبيح** يثير الإشمئزاز، حيث ينحدر الإنسان في هذه الحالة عندما تسيطر عليه رغباته الحيوانية (المادية). فكل مادية مسرفة تحمل في طياتها بذور دمارها. وفساد الخيرية الأولية (الفطرية) للطبيعة البشرية يعتبر أهم ضحايا التحول الحضري إلى جانب تدمير أسس العصبية والدين[129]. ففي الوسط الحضري المترف يتحول الإنسان من كائن إنساني إلى كائن حيواني[130]. ومع حصول هذا **يصبح تدهور القيم الإسلامية والبدوية الفطرية واقعا ملموسا.**

---

[129] انظر فصل : "في أن أهل البدو اقرب إلى الخير من أهل الحضر" المقدمة، ص 98.

[130] المقدمة، ص 294. وحسب معايير اليوم العلمية فإن هذا حكم أخلاقي من جانب ابن خلدون، ولكن انحسار أهمية الأخلاق في أوساط علماء الإجتماع الغربيين الحديثين يمكن أن يرجع إلى عاملين : 1) الأخلاق الحديثة للعلم التي تفصل العلم عن الأخلاق، 2) انتشار مفهوم النسبية Relativity وخاصة بين علماء الإجتماع والأنتروبولوجيا المعاصرين الذين جعلوا موضوع تفريق الأخلاق بين الخير والشر أمرا لا أخلاقيا انظر : " La théorie de la morale immorale in Le contrôle social du crime, Maurice Cusson, Presses Universitaires de France, Paris 1983, P. 97.

وبعد ذهاب الدين والعصبية، لا يبقى للثقافة الحضرية المترفة شيء كي تحفظ به الخير الفطري وازدواجية الطبيعة البشرية الأساسية، ولذلك **فإن سقوط الحضارة الإنسانية يصبح بعد ذلك أمرا محتوما.**

وطبقا لهذا الإطار التحليلي يمكن تقييم مقدمة ابن خلدون على **أساسين :**

1) تحتوي المقدمة على عرض واضح للقوى التاريخية الإجتماعية التي هي إحدى الوسائل التي تشرح عملية نمو وسقوط المجتمعات والحضارات.

2) هناك في المقدمة إشارات بعضها واضحة واغلبها **ضمنية**، جول الطبيعة النفسية التي تجعل من الطبيعة البشرية (في أشكالها الثلاثة) عاملا أساسيا مشاركا أيضا (من خلال سلوك الافراد والجماعات) في نهوض وسقوط المجتمعات والحضارات.

د – حركية الطبيعة البشرية.

تعتبر الفطرة هي الشكل المفضل[131] من أشكال الطبيعة البشرية عند ابن خلدون، وهي تتمثل في الطبيعة البشرية الخيرة والمتصفة بالفطرية والبداوة ويمكن، بالنظر إلى هذه المفاهيم، أن نستنتج مما سلف أن طبيعة الإنسان الخيرة التي يولد عليها الإنسان ستبقى أقرب إلى الفطرة إذا كانت تركيبة الوسط الإجتماعي المحيط وشروط الحياة **بدوية** أو **إسلامية**.

---

[131] رغم ان حالة الفطرة جدلية في طبيعتها (خير/شر)، إلا أن الخير في الإنسان يمكن ان يكون له تملك فرصة اكبر من الفوز على الشر. وهذا سبب كاف لابن خلدون لكي يتحالف مع الجانب الخيري للإنسان.

أما النوع الثاني من الطبيعة البشرية فهو **جدلي** بالأساس، إذ **نزوع الإنسان الخير هو في صراع دائم مع ميوله الشريرة**. ولذلك فالطبيعة البشرية غير مستقرة ولا تستطيع مقاومة تأثير الوسط المحيط بها. ونتيجة لذلك فإن الإتجاه الذي ستسلكه هذه الطبيعة سيتحدد بوساطة **عوامل خارجية**[132].فهو يتراوح بين الطرفين اعتمادا على طبيعة البيئة المحيطة. وأخيرا فإن طبيعة الإنسان الخيرة ستتحول إلى النوع الثالث إذا كان الوسط الإجتماعي محروما من كل الظروف الحياتية البدوية البسيطة أو من تعاليم الإسلام وقيمه وممارساته وما شابهها.

ثالثا : أنواع الطبيعة البشرية الثلاثة عند ابن خلدون كأدوات للبحث :

هل يمكن استخدام هذه التصنيفات الفرعية للطبيعة البشرية في فهم ظروف قيام وسقوط الحضارات؟ هذا ما نحاول أن نجيب عنه في الصفحات المتبقية من هذا الفصل والتي ستعالج القوى الرئيسية التي تقف خلف قيام وسقوط الحضارة العربية الإسلامية.

فعند ربط هذه المفاهيم الثلاثة للطبيعة البشرية بمفهوم قيام وسقوط الحضارات يجد المرء، من جهة، أن صاحب المقدمة لا يربط **قيام الحضارة العربية الإسلامية** بوجود عصبية راسخة وإيمان عميق في أوساط العرب المسلمين الأوائل فحسب (كما يرى أغلب دارسي ابن خلدون) بل **يربطها كذلك بطبيعتهم البشرية المتسمة بالخيرية والفطرة** (النوعان الأول والثاني).

---

[132] فابن خلدون يرى أن الإنسان هو طفل العادات والأشياء التي اعتاد عليها وهو ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها ظاهرة متغيرة (النوعان 1 + 2) حسب العوامل الخارجية.

ومن جهة أخرى، فقد ترسخ لدى ابن خلدون إقتناع عميق بأن **سقوط الحضارة العربية الإسلامية** (وفي هذا الصدد كل الحضارات) **يعزى إلى الإفراط في الحياة المادية** التي تؤدي إلى تفكك العصبية، وضعف الدين، وتؤدي إلى تردي إنسانية الطبيعة البشرية فتصبح في نهاية الأمر بهيمية وبالنظر إلى عوامل قيام وسقوط الحضارات هذه[133]، يمكن للمرء أن يميز بين **نمطين** من هذه العوامل (كما هو موضح في الجدول الثاني في الأسفل) :

1 – ففي حالة **قيام الحضارة العربية الإسلامية** يظهر متغير الطبيعة البشرية الخيرة (النوعان الاول والثاني) في المركز الأول نظرا لأن الشخصية الإنسانية (حسب مصطلح ابن خلدون القرآني) تولد بهذه الخيرية، ويتلوها بعد ذلك تطور العصبية والدين.

2 – وبالنظر إلى **أسباب سقوط الحضارة العربية الإسلامية**، فإن فساد الطبيعة البشرية (النوع الثالث) يبدو وكأنه آخر الضحايا التي تسقط قبل سقوط الحضارة المدنية، وذلك بعد تفكيك العصبية وضعف الدين.

---

[133] بينما يوضح ابن خلدون بشكل حاسم القوى المؤدية إلى قيام وسقوط الحضارات (كما نرى في الجدول الثاني) فإن النهاية الحتمية للحضارة المادية تؤيدها وجهة النظر الإسلامية التي تقول أنه ليس هناك شيء أبدي في هذا الكون ﴿ كل من عليها فان﴾ سورة الرحمن آية 26.

الجدول الثاني

القوى المساهمة في عملية قيام الحضارة العربية الإسلامية، وقد صنفت حسب توقيتها في دورة الحياة:	القوى المساهمة في عملية سقوط الحضارة العربية الإسلامية وقد صنفت حسب توقيتها في دورة الحياة
مع وجود الحياة البدوية البسيطة كانت توجد : 1 - طبيعة بشرية خيرة وفطرية (النوعان الأول والثاني) في البدو العرب المسلمين. 2 - عصبية قوية بين البدو العرب المسلمين. 3 - إلتزام قوى بالإسلام من قبل البدو الأوائل من العرب المسلمين.	الإفراط في الترف أدى إلى : 1 - ضعف وتفكيك العصبية بين الحضر من العرب المسلمين. 2 - ضعف الدين الإسلامي بين الحضر. 3 - انتشار النوع الثالث من الطبيعة البشرية بين معظم الفئات الإجتماعية في ثقافة الحضر العرب والمسلمين.

رابعا : الإسلام والعصبية والبداوة وقيام الحضارة وتطورها.

أ - البداوة وحركيتها :

يظهر لصاحب المقدمة أن قيام الحضارة العربية الإسلامية متوقف على الشروط الثلاثة السابقة (انظر الجدول الثاني)، والتي تتوفر في الرواد الأوائل (البدو) للدولة الجديدة. فابن خلدون يصف البدو بأنهم أناس لا تتعدى أمورهم الدنيوية تلبية حاجاتهم الأساسية. **فطبيعتهم منيعة من العادات المشوهة (أي أنهم اقرب لحالة الفطرة).** فهم يتقبلون بسرعة الحقائق الدينية، والإرشاد والحق. والتعاون فيما بينهم يتسم بالقوة بسبب سيادة روح العصبية وروح الجماعة. فالبداوة تشبه عند ابن خلدون ما تعنيه البدائية عند معظم باحثي العلوم الإجتماعية في العصور الحديثة. وبإجراء عملية قياس منطقي، فإن الطبيعة البشرية البدوية / البدائية هي **الأقرب** إلى طبيعة الإنسان الخيرة (النوعان الأول والثاني). وكما بيّن القرآن، فإن النوع

الفطري للطبيعة البشرية مطابق لمفهوم روسو : "يولد الإنسان خيرا". ومع ذلك فإن هذا التصوّر للطبيعة البشرية الخيرة لا يبدو مؤهلا، على المدى الطويل، للإحتفاظ بكيانه الداخلي ضد التأثيرات الخارجية. فقد وجد ابن خلدون أن البدو يطمحون دائما إلى نمط الحياة الحضري، وليس العكس. وتؤكد ذلك حركات نزوح سكان الريف في العالم المعاصر من المناطق الريفية إلى المراكز الحضرية رغم اخطار السكن في المدن الحضرية. فهذا الإغراء شبه الكامن في البدو والذي يدفعهم نحو المناطق الحضرية هو النقيض الحتمي لحالة الفطرة. وبعبارة أخرى، **ليس من السهولة بمكان الحفاظ على حالة البداوة / البدائية الخيرة للطبيعة البشرية، إنها تبقى معتمدة على رحمة العوامل الخارجية.**

ب - الإسلام وخيرية الطبيعة البشرية :

يبدو أن **الإسلام**، كنظام اجتماعي ثقافي جديد، **يتماشى مع كثير من الخصائص الرئيسية للمجتمع البدوي.** فأولا : أكد القرآن الكريم أن الإسلام دين الفطرة[134]، وبذلك فإنه يتوافق مع البداوة كما أشرنا إليها من قبل. ثانيا : يتضح من خلال القرآن الكريم والحديث الشريف أن المادية الجشعة يجب أن لا تعرف لها طريقا إلى قلب المسلم ولا أن تسيطر على كيانه. ولكن ليس على المسلم جُناح في أن يستمتع بها بشكل معتدل. ففي هذا السياق تظهر **الأخلاق الإسلامية** على أنها **تسمح بتوزيع أكبر للممتلكات والحاجات المادية أكثر مما يوفره نمط الحياة البدوي الذي يكتفي بالضروري**، كما قال ابن خلدون. ومع هذا الفارق الضئيل يبقى الإسلام، بشكل مؤكد، نمطا

[134] هذا مناف للرأي الذي يدعي أن ابن خلدون قد قصر الأثر السيء للرفاهية والمادية الحضارية على الطبقة الحاكمة (الملوك وبطانتهم)، وليس على جميع السكان، انظر أيضا : شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق ص 285 - 286.

حياتيا مضادا للمادية المترفة. ثالثا : شجع الإسلام، بشكل كبير، على ترسيخ الصلات بين جميع المسلمين، وهو بذلك يعمل على تقوية عرى التضامن بين المسلمين. ولكن لم يعد أساس **العصبية الإسلامية** قائما على روابط الدم القبلية، بل أساسها الجديد هو **النظام القيمي الإسلامي**. ومع وجود هذا المفهوم الجديد للعصبية، وضعت أسس لإقامة عصبية بشكل واسع بين جميع المسلمين، سواء أكانوا من أصول عربية أم من أصول أخرى.

فالإسلام كنظام اجتماعي ثقافي نجح في الحفاظ على كثير من الخصائص الرئيسية للمجتمع البدوي. فرغم وجود بعض التعديلات، فإن التشابه بين النظامين يجعل من فرص الصراع والتصادم بينهما أقل احتمالا. ولذلك تبدو ملاحظة ابن خلدون بأن البدو هم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبرائتها من ذميم الأخلاق أكثر ملائمة لهذا الفهم[135].

وفي هذا الصدد يعتبر الإسلام نظاما عالميا استطاع بواسطته المسلمون الأوائل من العرب المسلمين أن يرتحلوا بعيدا عن مجتمعهم البدوي المحدود، وأن يحافظوا في نفس الوقت على خيرية الطبيعة البشرية. ولذلك فإن نظرة الإسلام يمكن أن تفهم على أساس أن **دور الإسلام الرئيسي في حياة عرب الجزيرة العربية يكمن في تمكينهم من الإرتقاء إلى مرتبة قادة العالم**. فبدون روح الإسلام، يرى صاحب المقدمة أن البدو العرب لم يكن ليتسنى لهم اكتساب الملك ناهيك عن السيطرة على العالم. وبذلك **يمثل الإسلام حدثا ثوريا** (لتضمنه القوى الثلاثة العاملة على نهوض الحضارات) **حوّل كيان الجزيرة العربية، في أقل من قرن إلى قوة عالمية**. وبعد أكثر من أربعة عشر قرنا نجد أن هذه الحقيقة العربية الإسلامية لا يُعترف بها

---

[135] المقدمة، مصدر سابق، ص 119.

في الشرق الأوسط فحسب، بل يحسب لها حساب على نطاق عالمي واسع. **إذن فنظرة الإسلام للطبيعة البشرية الخيرة (البدوية)، وموقع الإسلام كحام (قوي) لها**، كما ذكرنا من قبل، ينبغي **أن يقدما تفسيرا للعداء الواضح الذي يكنه صاحب المقدمة نحو السكان الحضرالمترفين**، فالثقافة الحضرية تمثل، بشكل بديهي، ابتعادا شاسعا عن الحالة البدوية الطبيعية والبسيطة (النوع 1 + 2) للوجود الإنساني. إن المجتمع الحضري المدني هو نقيض حاد للنظام الإجتماعي البدوي. فالثقافة الحضرية تحتوي على أكثر مما يحتاجه المجتمع البدوي من الحاجيات الأساسية لبقائه، كما أن الرفاهية هي من أهم الخصائص المتميزة للحضارة المدنية. فانشغال المجتمع بالمادية يعد وكأنه خاصية مسيطرة على ذلك المجتمع، ولذلك فإن **ابن خلدون يرى أن المادية المسيطرة على المجتمع هي أشد العوامل المفسدة للخيرية الكامنة في الطبيعة البشرية**، ولذلك فإنه يقدم تفسيرا ماديا لنوعية الطبيعة البشرية حينما تتطور الحضارات وتتقدم.

خامسا : السقوط الحضاري وعلاقته بالعصبية وضعف الوازع الديني والطبيعة البشرية.

أ) المشاكل الإقتصادية لمرحلة الحضارة :

يتأثر الأفراد والجماعات في الثقافات الحضرية بما في ذلك الحضارات المادية الحديثة بعامل الوضع الإقتصادي بشكل كبير، ولذلك يرى ابن خلدون أن المواطنين الحضر يتجهون نحو البحث عن مزيد من الرفاهية والرخاء، وتتأكد هذه النزعة من خلال تحليلنا للمجتمعات الحضارية المتقدمة في العصر الحديث.

فالنسق الجماعي للثقافة الحضرية يمارس **ضغوطا مالية** على كل من الحاكم والمحكوم في الثقافات الحضرية. فالرغبة الجامحة نحو اقتناء الثروات تصبح شعورا لا يقاوم في التركيبة الكلية للحضارة المترفة. ويقدم

صاحب المقدمة وصفا مناسبا لما يجري في اقتصاديات مثل هذا النوع من الحضارات فيقول (وقد كنا قدمنا أن **المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه** وأسعار حاجاته من تزويد المكوس غلاء لأن كمال الحضارة إنما تكون في نهاية الدولة في استفحالها، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم. والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم، جميع ما ينفقونه، حتى في مؤونة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر ويقل المستامون للبضائع، فتكسد الأسواق وتفسد حال المدينة **وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف وهذه مفسدتها في المدينة على العموم في الأسواق والعمران)**.[136]

ب) المشاكل الإجتماعية والأخلاقية لمرحلة الحضارة :

يذكر ابن خلدون أن رسوخ نزعة الرفاهية لدى السكان الحضر تؤدي إلى إلحاق ضرر هائل بالنظام الإقتصادي والثقافي. فالمعايير الجماعية الضابطة للنظام الإجتماعي والثقافي تصبح معرضة لانحلال حتمي يفسح المجال لصالح **فردية** (Individualism) **متعنتة وعدوانية**. وبذلك تصبح فرصة حدوث حالة اللامعيارية Anomie في النسيج الإجتماعي للمجتمع

[136] المقدمة ص293، يتميز وصف ابن خلدون لهذه العوامل المترابطة في الحضارات المدنية بأنه وصف دقيق ورائع للمجتمعات الحضرية الحديثة. لذا فإن سقوط الحضارات / المجتمعات لا يحدث بسبب الثورات أو الهجمات الداخلية أو الخارجية فقط ولكن أيضا بسبب هذه العوامل الإجتماعية والإقتصادية والنفسية الداخلية.

أكثر احتمالا من حضور عصبية قوية فيه. فمن ناحية، يرغب الفرد الحضري في المزيد من الرفاهية، بينما يقشل هذا الفرد، من ناحية أخري، في إشباع حاجاته المتزايدة. وبصياغة هذه المفاهيم بمصطلحات علم الإجتماع الحديث، **فإن الشخص الحضري في وقت ابن خلدون يخضع لضغط شديد من قبل مجموعـــة من التوقعات المتزايـــدة** (Rising Expectations).

ولهذه اللامعياريّة تأثير مباشر على المعدل الإحصائي **للإنحراف والجريمة**، كما بيّن دوركايم في القرن العشرين ومثلما نجد في الحضارة الحديثة. فإن الإنتشار المتزايد للجرائم والإنحراف كان ينظر إليه من قبل ابن خلدون على أنه **أحد أعراض التفكك في النظام الثقافي الإجتماعي**. ويربط علماء الإجتماع المحدثون هذه المشكلة عادة بظاهرة اللانظام الإجتماعي والذي وُضّحت نتائجه الإجتماعية والنفسية من قبل ابن خلدون "وأما فساد أهلها (المدينة) واحدا واحدا، على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل **على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة** (أي بالتعبير الحديث legitimate and illegitimate means). وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فنجدهم جريئين على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات، ثم تجدهم – لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف – أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم والأرحام، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه ينالهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر

بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى **يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم**."[137]

وهذه المشاكل المذكورة هنا والمتعلقة بالحضارة المدنية ليست على أي حال هي المشاكل الوحيدة التي تهدد التركيبة الإجتماعية للمجتمع. **فالإباحية الجنسية** المتزايدة في الحضارة المدنية هي إحدى أشد الأخطار المهددة لتضامن المجتمع (العصبية). وقد عبر ابن خلدون عن العلاقة بين الرفاهية والمتعة والممارسات الجنسية بقوله : "ومن مفاسد الحضارة أيضا **الإنهماك في الشهوات** والإسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ والمشارب وطيبها، ويتبع ذلك التفنن **في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضي ذلك إلى فساد النوع** : إما بسبب اختلاط الأنساب كما في الزنا،فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغيررشدة، لأن المياه مختلطة في الأرحام، فتفقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام عليهم فيهلكون ويؤدي ذلك إلى انقطاع النوع، أو يكون فساد النوع إذ هو يؤدي إلى أن لا يوجد النوع"[138].

ج) الخطوات المؤدية إلى فساد الطبيعة البشرية :

من خلال سياق الثقافة الحضرية، الذي تمت الإشارة إليه هنا، يشرح صاحب المقدمة كيف تقاد الطبيعة البشرية نحو الإنهيار- والفساد، وهو يعدد **أربعة تغييرات** تطرأ على النفس البشرية فتسير بها أخيرا إلى **فقدان إنسانيتها**، أي عندما تتحول إلى طبيعة بهيمية، (النوع الثالث) :

---

[137] المقدمة، ص 293 – 299، ويقدم لنا هذا النص الكثير من أجل بناء **نظرية خلدونية** لظاهرتي الجريمة والإنحراف، وهو مجال لا يزال مجهولا في الفكر الخلدوني.

[138] المقدمة، ص 294.

1- قوة الإنسان.

يعد هذا المفهوم ضروريا للكيان الإنساني، فقد ذكر ابن خلدون ما يلي : "لأن الإنسان إنما هوالإنسان باقتداره على جلب منافعه ودفعه مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. **وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وسار مسخا على الحقيقة**"[139].

2 – شخصية الإنسان الحضري :

يكشف ابن خلدون، من خلال ملاحظته للسكان الحضر، عن وجود **تحولات سلبية في الشخصية الحضرية.** وهذه التغيرات الخاصة تؤدي بالفرد الحضري إلى أن يصبح ذا شخصية متناقضة في مقابل الشخصية الإنسانية البدوية / الطيبة والطبيعية. فالتعارض بين هذين النوعين من خصائص (النوع 1 + 2 في مقابل النوع 3) يعرض بشكل مفصل في ثنايا المقدمة، وفيما يلي أحد الأوصاف لشخصية الإنسان الحضري :

"**والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته**، إما عجزا لما حصل له من الدعة أو ترفعا لما حصل له من المربى في النعيم والترف. وكلا الأمرين ذميم".[140]

وزيادة على ذلك يستمر ابن خلدون في توضيح التعارض بين الخصائص الحضرية (غير الطبيعية، وغير الفطرية)، والخصائص البدوية (الفطرية والطبيعية) وذلك باستخدام جند الدولة كمثال على رأيه "وبهذا الإعتبار كان الذين يتقربون من **جند السلطان إلى البداوة والخشونة أنفع**

[139] المقدمة، ص 295.

[140] المقدمة، ص 295.

من الذين يتربون على الحضارة وخلقها. وهذا موجود في كل دولة. فقد تبين أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم من العمران والدول"[141].

3 – فساد الدين.

إن انغماس الناس في الحياة الحضارية، كما أشرنا من قبل، يضعف على الأقل نظام الضبط الجماعي للمجتمع. ففي زمن ابن خلدون كان النسيج الثقافي الإجتماعي يضبط بشكل أساسي بوساطة مبادئ الثقافة الإسلامية. ولكن مع انتشار التحضر، فإن كثيرا من القيم والأعراف الإسلامية أصبحت معرضة للإهمال الكلي أو الجزئي من قبل غالبية كبيرة من السكان الحضر. وهكذا، وبهذه الطريقة ابتدأت مسحة اللائكية / العلمانية تنتشر. ويعلق صاحب المقدمة على الآثار السيئة التي تصيب الفرد من جراء فساد الدين وانتشار الرفاهية في المجتمعات على النحو التالي : "ثم هو **فاسد أيضا في دينه** غالبا بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلونت به النفس من ملكات كما قررناه"[142].

4– تحول الإنسان إلى بهيمة.

يرى ابن خلدون أن النتائج التراكميّة السيّئة للحضارة تصل أقصى حد من التأثير السلبي لها عندما **تتحول إنسانية الفرد النبيلة والفريدة إلى بهيمة صرفة**. وهذا التحول الإنساني القبيح (النوع الثالث) يوصف من قبل ابن خلدون على النحو الذي أشرنا إليه من قبل في قوله "وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وسار مسخا على الحقيقة".

---

[141] المقدمة، ص 295.

[142] المقدمة، ص 295، ويلعب الدين (الإسلام) دورا ذا بعدين : 1) يساعد على تقوية التضامن. 2) يسمح للطبيعة البشرية بأن تكون في حالة جيدة.

ويبدو أن حالة بهيمية الإنسان تعني **أدنى مستوى يمكن أن تصل إليه الطبيعة البشرية (النوع الثالث)**. ففي هذه الحالة لا تفقد الطبيعة البشرية حالتها الفطرية فحسب، بل تفقد حتى ازدواجيتها. وعندما تسيطر حالة البهيمية هذه على الإتجاه الكلي لسلوك الإنسان، ففي هذا علامة واضحة على **أن التضامن الإجتماعي (العصبية، والنظام القيمي الديني) قد وصلا إلى نقطة قصوى من ناحية الضعف والإنحلال**. وهذا، كما يذكر ابن خلدون، كان دائما نسقا كونيا في جميع الحضارات والمجتمعات الإنسانية المادية والمهيأة للسقوط. ويتطابق هذا مع المنظور الإسلامي حول كيفية قيام وسقوط الحضارات. هذا وقد ميز الإسلام الإنسان عن باقي المخلوقات من خلال منحه أبعادا روحية، وفكرية وعقلانية.[143] **ولذلك يشجب الإسلام الإنغماس المادي المتزايد للإنسان لأنه يقضي على تلك الأبعاد والسمات المميزة للإنسان**، ويؤدي بالتالي إلى حدوث خلل في الحالة الإنسانية. وهنا **يصبح دور الدين هاما وحيويا.** فعندما لا تسيّر الأخلاق الدينية السلوك الإنساني، تصبح البهيمية، والفساد، واللاإنسانية للكيان البشري نتيجة شبه حتمية. ولذلك فإن النتائج المشوهة لعملية الثقافة الحضرية المادية لا تقتصر على المستوى البنائي **(الإجتماعي)** الكلي (الماكروسكوبي) للمجتمعات والحضارات، بل إنها تهدد كذلك المستوى الجزئي الميكروسكوبي **(أي شخصية الفرد)** وذلك بانطلاق عملية التباعد عن الفطرة الخيّرة (أي على النطاق الإجتماعي النفسي) حتى تصل إلى النوع الثالث من الطبيعة البشرية، فإنها تبعد بنية الشخصية الجماعية عن سمات البشرية الخيرة والطبيعية.

---

[143] يبدو أن ابن خلدون كان مؤمنا بأنه يمكن غرس هذه الأبعاد بشكل مفيد من أجل خير الإنسان عندما لا تتحكم فيه المادية، انظر الباب السادس من المقدمة، والذي يبدأ في ص 341.

وعندما يتحقق ذلك **فإنه لا يبقى هناك أمل** في أن تتجنب الحضارة ذات الصفة الثقافية الحضرية المترفة الضعف والإنحلال والسقوط النهائي لصرحها.

سادسا : الطبيعة البشرية بين الفكر الغربي والفكر الخلدوني.

إن مسألة ماهية الطبيعة البشرية قديمة قدم البشرية ذاتها، وقد تعرض العديد من مفكري جميع الحضارات لهذه القضية **دون الوصول إلى نجاح حاسم**. ولنأخذ الحضارة الغربية كمثال، حيث يمكن أن نذكر بعض أبرز من تعرض لهذه المسألة وهم : أفلاطون وأرسطو (في العصور القديمة)، القديس أوغسطين والقديس توماس (في القرون الوسطى)، ميكيافيللي وهوبز ولوك وروسو وفرويد وهيجل وماركس وفيبر ودوركايم وبارسونس وسارتر وليفي ستراوس (في الفترة المعاصرة).

فمن ناحية، عرّف بعض هؤلاء (معظمهم من عصر التنوير) طبيعة الإنسان من خلال مقدراته الفطرية فقط[144]. ومن ناحية أخرى، فقد أكد بعض علماء الإجتماع المعاصرين على أن السلوك الخارجي هو انعكاس لتلك الطبيعة البشرية للإنسان[145].

أما ابن خلدون، فهو كما رأينا، قد جمع بالفعل بين الإثنين، فقد آمن بأن الإنسان يرث عند ولادته أساسا خيرا من الطبيعة البشرية (النوع 1 +2)، ولكنه، على أي حال، ليس أساسا ثابتا بل هو طبيعة تتغير بتغير العوامل الخارجية، فالنوع الثالث من الطبيعة البشرية يأتي في الأساس نتيجة لهذه

---

[144] Pennock, J. R and Chapaman, J.W, Human Nature and Politics, New York, New York University Press, 1977

[145] المصدر السابق، ص297.

العملية. ولذلك فإن جوهر الطبيعة البشرية هو المرونة والتغير، فالنوع الخلدوني الثاني من الطبيعة البشرية مزدوج الطبيعة :

1 – إن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك[146].

2 – إنما يتميز (الإنسان) عنها بالفكر الذي يهتدي به[147].

وهذه الثنائية في طبيعة الإنسان هي أصل الصعوبات والأمور المثيرة للجدل والتي تعوق الوصول إلى رؤية إجماعية للطبيعة البشرية من قبل المفكرين المهتمين بهذا الأمر، كما أن هذا الإلتباس لا ينحصر في الفكر الفلسفي للعصور القديمة، ولكنه يسود كذلك في العصور الحالية. وبشكل عام، **فإن الدراسات العلمية الغربية الحديثة للإنسان والحيوان لا تصل إلى اتفاق أو وضع تسوية لمسألة الطبيعة البشرية**. فمن ناحية، فقد سلط البعض الضوء على بعض وجوه التشابه المعينة التي توجد بين الإنسان والحيوان. بينما ركز البعض، من ناحية أخرى، على الإختلافات الدقيقة ولكن الحاسمة التي تميز عالم الإنسان والحيوان، ولكن كان هنالك العديد من المناصرين المتحمسين لفكرة القول بوجود **صيغة مشتركة بين الإنسان والحيوان**: "انظروا في حياتنا، وفي جميع النشاطات التي نشترك فيها مع السكان الآخرين لهذا الكوكب فالحيوانات والطيور والزواحف والأسماك والحشرات تتصارع من أجل السلطة، كما نفعل نحن. وهم ينظمون أنفسهم في مجموعات اجتماعية، فالعديد يبني والبعض يتحكم ببيئة من خلال اختراعات عبقرية، وهم يلعبون والبعض يمتلك قوة لا يمكن أن نمتلكها أو حتى نفهمها. ومع أنهم أصحاب دهاء ومهارة، **إلا أنهم، على المستوى**

---

[146] المقدمة، ص 341.

[147] المقدمة، ص 341.

الجماعي، لا يتعلمون شيئا جديدا إلا نادرا. وأما على المستوى الفردي فلا يكادون يتعلمون شيئا. فمهاراتهم دقيقة جدا، إلا أنها محدودة وتتألف لغاتهم من بعض الإشارات والأصوات، وذاكرتهم نشطة ولكن محدودة، وفضولهم سطحي ومؤقت، ولا يكاد يصل إلى مبادئ تلك الخبرة التي تملأ عقل العالم الإنساني، أو الشاعر، أو المؤرخ، أو الفيلسوف. كما أنهم لا يستطيعون أن يتفهموا التعلم والمعرفة على أنهما نشاطان غير محدودين تمارسهما قوة الإرادة ... فنحن النوع البشري Homo sapiens ... الإنسان المفكر"[148].

ويجب أن نفهم مقاومة الفكر الغربي الحديث لقبول الطبيعة البشرية الثنائية للإنسان (الإنسانية والحيوانية) من خلال خلفية العلاقة بين الإنسان والحيوان في الحضارة الغربية. فبالعودة إلى زمن أرسطو نجد أنه يساوي بينهما تماما : (من المستحيل أن يجد المرء خطوطا فاصلة بين الإثنين)[149]. وفي العصور الحديثة أكد داروين على أن طبيعة الإنسان تتغير بالغريزة لا بالوعي الملهم من الله. أما لورنز Lorenz فيبقى أقرب لنا، حيث دعى إلى أن نقبل بتواضع مكانتنا في الطبيعة مع باقي الحيوانات[150]، **وهذه الفرضيات الغربية تتسم بأنها آحادية الجانب والتي تنظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها أشد حيوانية (مادية)**، تساعد على فهم كيف أن ماركس، على سبيل المثال، لم يتوسع في مفهومه الخاص بالصراعات والتناقضات (والذي اعتبرها القوى الرئيسية في حركة المجتمعات) ليشمل المستوى الجزئي (الميكروسكوبي) من المجتمع : أي **الفرد**. ومن المعروف أن

---

148 Thorpe, W, H. Animal Nature, London, Methuen, 1974. 1948,

149 المصدر السابق.

150 يذكر Highet تفسير مونتايني Montaigne لوجهة النظر الغربية (أي اعتبار الإنسان بهيمة) : "من الأحوط أن نترك زمام قيادة الأمور إلى الطبيعة، بدلا من تركها لنا".

ماركس لم يعر كثيرا من الإنتباه إلى دور الجانب غير المادي (خاصة الروحي) من الإنسان في عملية صنع التاريخ.

وبنفس القدر فإن الصراعات وعدوان الإنسان لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى مؤلف (رأس المال) نتاج عملية **صراع داخلي** (أي من خلال النزعة الثنائية للطبيعة البشرية). **وبوجود مثل هذه الرؤية للطبيعة البشرية، ينتهي الأمر بالإنسان إلى أن يكون ريشة في مهب الرياح تدفعها كما تشاء.**

فهل كان دور الإنسان (أي الفرد) في صنع التاريخ على هذا الشكل؟! لا شك أن ماركس، المؤرخ وعالم الإجتماع، صاحب معرفة أفضل من ذلك!

وهكذا يجب أن يتضح لنا الآن كيف أن النوعين الخلدونيين الأول والثاني من الطبيعة البشرية يعتبران مقابلين للنظرة الغربية لطبيعة الإنسان، والتي أسلفنا الإشارة إليها من قبل. فأولا : **الإنسان ثنائي بطبيعته** (أي أن الجانب الإنساني يوجد جنبا إلى جنب مع الجانب الحيواني في كيان الإنسان).

ثانيا : يبقى إنسان صاحب المقدمة **بشرا ذا طبيعة خيرة** عندما لا تتغلب المادية المفرطة (والتي يساويها ابن خلدون بالبهيمية) على سماته الإنسانية المميزة (وخاصة النزعات الفكرية والدينية).

وبذلك، فإن الطبيعة البشرية هي ظاهرة تتعرض دوما للصراعات والتوترات[151]، كما أن الإنسان الفاعل هو المصدر الأساسي لهذه الجدليات، **فعندما تختل هذه الطبيعة البشرية الثنائية والمتوازنة (بأن يطغى جانب**

---

[151] E. Morin : Le Paradigme Perdu : La Nature Humaine, (Editions du Seuil, Paris 1973). انظر أيضا الكتاب الهام : مكوّنات الطبيعة البشرية عبر التاريخ وموقف الإسلام من الإنسان/ مسارع حسن الراوي، منشورات المجتمع العلمي، بغداد، 1998.

على الآخر)، فإن الحضارات والمجتمعات الإنسانية لا تستطيع، كما يرى ابن خلدون، أن تنهض أو أن تؤخر انهيارها وتفككها وسقوطها.

ويؤدي النظر إلى طبيعة الإنسان على أنها **ثنائية** إلى النتائج التالية :

1 - لا يمكن حصر **ظاهرة الجدلية** (الديناميكية) في كيان المجتمعات فقط، كما ادعى ماركس، وذلك من خلال صراع الطبقات. ولكنها سوف تشمل أيضا **طبيعة الإنسان ذاتها**. فإذا كان التناقض داخل عناصر الطبيعة البشرية وفي ما بينها هو الخاصية المشتركة في هذا الكون، فإنه من غير المقبول أن نستثني طبيعة الإنسان من ذلك.

2 - من خلال تفاعله الجدلي مع العالم الخارجي (المستوى الكلي / الماكروسكوبي) أثبت الإنسان خلال تاريخه الطويل **أنه قادر ليس على مقاومة تحدي القوى الخارجية فحسب، بل هو قادر كذلك على تغييرها.** فإرادته وإصراره على مواجهة التحدي ينبعان من الطبيعة البشرية الثنائية للإنسان أي من المستوى المايكروسكوبي.

3 - عندما تتجاذب **الإنسانَ** قوى خارجية إلى جانب قواه الداخلية فإن سلوكه مؤهّل أن يوصف بأنه **سلوك معقد.**

4 - عندما يكون لسلوك الإنسان مستويان من التأثير الجدلي (المستوى الكلي والجزئي) فإنه يصبح من **الصعوبة بمكان** فهم ذلك السلوك، ناهيك عن **التنبؤ** به بدقة في غالب الأحيان.

الفصل الرابع

ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الإجتماعي الإنساني الغربي والعربي الخلدوني

أولا : هدف ومقولة الفصل.

يمثل هذا الفصل محاولة لإلقاء الضوء بالتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في القديم والحديث، والتي يطلق عليها في المصادر العلمية المعاصرة إسم **العلوم الإجتماعية والإنسانية**. وهي تشمل، من بين ما تشمل، علوم الإجتماع والنفس والأنتروبولوجيا والسياسة والإقتصاد.

وللقيام بذلك، اخترنا، من جهة، **فكر ابن خلدون العمراني**، من الحضارة العربية الإسلامية، ومن جهة ثانية، اخترنا من الحضارة الغربية المعاصرة، **فكر العلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة**. فأردنا بذلك أن نقابل بين فكرين ينتميان إلى فترتين تاريخيتين متباعدتين، وإلى فضاءات جغرافية متباينة، وإلى قيم ثقافية وحضارية مختلفة، لنرى كيف تأثر رواد الفكر الإجتماعي الإنساني لهاتين الحضارتين بالمعطيات التاريخية والإجتماعية والثقافية السائدة في عهودهم في مجتمعاتهم. فيبدو أن ما يميز هذين الفكرين بطريقة واضحة وحاسمة هو أن **علماء ومفكري الحضارة العربية الإسلامية**، على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، قد **عملوا بمبدإ التعايش والتعاون بين المعرفة النقلية والمعرفية العقلية**. إن فكر صاحب المقدمة ليس استثناء لذلك.

أما **الفكر الإجتماعي الإنساني الغربي** فقد أخذ يتحرر تدريجيا من تأثر المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية) منذ عصر النهضة، **وأصبح اعتماده كليّا على المعرفة العقلية** التي تأثرت بروحها عامة ملامح الحياة في المجتمعات الغربية المعاصرة. وبعبارة أخرى، فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير **بمعطياته الإسلامية** التي كانت تمس تقريبا، بشموليتها، كل جوانب الأنشطة والتنظيمات في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، لم يكن

يستطيع، كما فعلت المجتمعات الغربية المسيحية بعد عصر التنوير، أن يسمح لعلمائه ومفكريه، حتى عصر ابن خلدون، أن يتخلوا عن التأثر، قليلا أو كثيرا، بالمعرفة النقلية التي جاء بها الدين الإسلامي متمثلة، خصوصا، في القرآن والسنة.

وفي المقابل، فإن مفكري وعلماء المجتمعات الغربية المعاصرة وجدوا **واقعا اجتماعيا وثقافيا جديدا** يعاضد نظريا وتطبيقيا مبدأ الإبتعاد عن التأثر بالقيم الثقافية الدينية والتنظيمات الإجتماعية التي سادت في عهد تحالف الكنيسة والملوكية قبل عصر النهضة. ففي كلتي الحالتين يمكن القول **بأن طبيعة المعرفة العلمية التي توصل إليها الفكر الإجتماعي الإنساني هي حصيلة حتمية اجتماعية**. ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن عالم علوم الإنسان والمجتمع ما هو إلا ريشة في مهب ريح الحتمية الإجتماعية. **فالعالم الإجتماعي ذو دور نشط داخل ميدان علمه**. فهو قادر على المساهمة في تطويره وتعديله والقيام بالإبتكار والتجديد فيه. إن إنشاء ابن خلدون لعلم العمران مثال على ذلك.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مختصي العلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة. لقد تعددت **داخليا** التخصصات وفروعها وكثرت مناهج البحث وتزايد عدد المفاهيم والنظريات ... لكن كل ذلك، كما هو الشأن في علم العمران عند ابن خلدون بالنسبة إلى اتفاقه مع الإطار الثقافي والإجتماعي للحضارة العربية الإسلامية، ظل يتماشى مع الواقع الإجتماعي والثقافي الجديد للحضارة الغربيةالمعاصرة.

إن تأثير عوامل الحتمية الإجتماعية في طبيعة العلم والمعرفة في علوم الإنسان والمجتمع يمس أيضا قضية التحيز الحساسة في هذه العلوم. **فالتحيز**، الذي سوف نفرد له مكانا خاصا في هذا الفصل، **ذو طبيعة مزدوجة**. فعالم الإجتماع أو عالم السياسة، مثلا، لا يتحيز تحت تأثير النوازع الشخصية فقط – كما هو شائع بين نقاد تحيز هذه العلوم – بل يتأثر

تحيزه أيضا – كما سوف نرى – بالمعطيات التاريخية والإجتماعية والثقافية التي ينشأ ويتطور فيها الفكر الإجتماعي الإنساني. **إن المعرفة الإنسانية العالمة هي المتضررة في النهاية من "فيروس" التحيز سواء أكانت جذور هذا الأخير شخصية أم اجتماعية.**

ثانيا : حول المعرفة الإنسانية.

يمكن القول إن المعرفة الإنسانية هي حصيلة حوار جدلي بين الكون الرحب، من جهة، والإنسان، من جهة أخرى. فتأمل الكائن الإنساني عبر العصور في الكون الفسيح المتمادي، وفي عالم الأرض المحدود الآفاق وفي المجتمعات البشرية وفي نفسه ذاتها أدى به إلى كسب وتجميع زاد معرفي هو دائما في ازدياد. فالمعرفة الإنسانية تشمل بهذا الإعتبار معرفة **عن الظواهر الحسية** التي تدرك بالحواس الخمس، ومعرفة عن **الظواهر التي لا تخضع بالضرورة لمنطق هذه الحواس.** ويتوقف، في نظر العلم الحديث، تكوين ونمو المعرفة الإنسانية على ثلاث عمليات رئيسية : (1) إن نقطة الإنطلاق في نشأة المعرفة الإنسانية تتمثل في مرحلة إدراك الظواهر. فإدراكنا لوجود الشمس والأشجار والحيوانات والمجموعات البشرية ... هي عمليات أساسية لا يمكن بدونها بدء تأسيس صرح المعرفة الإنسانية، (2) أما المرحلة الثانية التي يحتاجها نمو المعرفة وتطورها فهي المرحلة التي يصبح فيها الإنسان قادرا على التعرف على أسباب (causes) الظواهر أو علاقات الإرتباط (correlation) بينها، (3) والمرحلة الثالثة هي مرحلة ازدياد نضج المعرفة الإنسانية. فهي مرحلة تعزز من قدرة العالم والباحث على فهم وتفسير الظواهر المختلفة والمتنوعة التي يمتلئ بها محيط الإنسان

القريب أو البعيد. وبفهم وتفسير الظواهر تتحسن قدرة الإنسان على التنبؤ بمجرى حركية أحداث وظواهر الكون الكبير والعالم الصغير للإنسان[150].

ويحتاج الباحث والعالم في هذه المراحل الثلاث إلى الإتصاف بروح الموضوعية. ولا يعني مفهوم **الموضوعية**[151]، في رأينا، تبني الباحث والعالم للنزاهة والحياد فقط في قيامه بعمليات الإدراك والتعرف إلى الأسباب والعلاقات الرابطة بين الظواهر ثم الفهم والتفسيرلها، وإنما تعني الموضوعية العلمية عندنا **أيضا التفتح** الكامل من طرف الباحث والعالم في دراسة كل الظواهر أيا كانت طبيعتها. إذ أن حجم ونوعية رصيدنا المعرفي ينموان بازدياد عدد الظواهر وملامحها التي يهتم بها الباحث والعالم بدراستها. فإنكارهما مثلا الوجود بعض الظواهر ومن ثم رفضهما لدراستها لا يمكن إلا أن يضيق من آفاق المعرفة الإنسانية. وبعبارة أخرى، **فإنه ينبغي على العالم والباحث أن يقاوما كل ملامح التحيز التي من شأنها أن تشوه في النهاية مصداقية المعرفة التي يتوصلان إليها.** إذ إنه بالموضوعية – بمعناها الواسع المشار إليه سابقا – فقط يمكن الإقتراب من اكتشاف طبيعة الأشياء في العالم الطبيعي وفي المجتمع البشري وفي عالم شخصية الإنسان. إن التعرف على طبيعة الأشياء هو بالتأكيد رهان المعرفة العلمية الأكثر مصداقية.

ثالثا : مصادر التحيز في العلوم الإجتماعية والإنسانية.

إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البت فيها على الذين تناولوها

---

[150] Keat, R. and Urry, J. , Social Theory as Science, 2 nd ed., London, Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 9 – 29.

[151] انظر مفهوم الموضوعية (Objectivité)، في :

Raymond Boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie (Paris : Presses Universitaires de France, 1986), pp.425-432.

بالتحليل والمناقشة. فلقد كتّب الكثيرعن أسباب تحيز هذه العلوم في العقود المنصرمة. فأرجع كثير من الدراسات في هذا المضمار ظاهرة التحيز إلى سمات شخصية (subjective factors) عند العالم والباحث في هذه العلوم. فعالم الإجتماع أو عالم النفس مثلا لا يستطيع، في نظر المحللين، التجرد الكامل من أهوائه أو ميوله وقيمه ومصالحه أثناء تطرقه إلى بحث الظواهر التي تنتمي إلى ميدان علمه. فالموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن، إذن، تحقيقها كما جاء في تحليلات عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber لطبيعة العلوم الإجتماعية والإنسانية[152].

ورغم ما لعامل السمات الشخصية من دور مهم في تحيز هذه العلوم فإنه بكل تأكيد ليس العامل الوحيد الذي يؤثر في ظاهرة التحيز في علوم المجتمع والإنسان المعاصرة. **فالتحيز في رأينا قد يصبح ظاهرة جماعية لا فردية**، نظرا لأنّ الباحثين والعلماء في العلوم الإجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مذاهب ومدارس ونظريات وأطر فكرية paradigms معينة دون أخرى. فعلماء الإجتماع الماركسيون والوظيفيون وعلماء النفس السلوكيون أمثلة على ذلك. فالفكر الماركسي، كما نعرف، يرجع تفسير الظواهر الإجتماعية والسياسية والنفسية ... إلى عوامل ذات طبيعة اقتصادية مادية، بينما يفسر علماء النفس السلوكيون السلوك كنتيجة للمؤثرات الخارجية الموجودة في بيئة الفرد. ومن ثم تهمّش أو تلغي كل من المدرسة السلوكية والماركسية من حسابهما تأثيرات العوامل الأخرى في السلوك الفردي والجماعي، مثل العوامل المعرفيةcognitive factors[153] بالنسبة إلى السلوكيين، والعوامل الثقافية Superstructure بالنسبة إلى المذهب الماركسي. إن عدم الإعتراف أو الرفض الكلي لأهمية "**العوامل الأخرى**" –

---

152 Max Weber, The Methodology of the Social Sciences, translated by E. Shils and H. Finch (Chicago : Free Press, 1949).

153 Gardner, The Mind's New Science(New York : Basic Books, 1985).

رغم أهميتها - تعد في نظرنا **ضربا من التحيز** يؤثر سلبا في مصداقية فروض ومفاهيم وأطر ونظريات وتفسيرات وتنبؤات هذه العلوم.

إن انتماء العلماء والباحثين والمفكرين إلى مدارس فكرية بعينها قد ساعد عبر العصور على إعطاء ظاهرة التحيز في ميدان العلوم **مدلولا جماعيا** أكثر منه فرديا. وبتقدم ركب العلوم في العصر الحديث فإن هذا التحيز الجماعي المعرفي طالما أصبح **تحيزا مؤسسيا** ينعكس في الفكر العلمي الرسمي للجماعات والمعاهد ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات العلمية الحديثة التي تؤثر في الواقع الإجتماعي وتتأثر به. إن الجهود المتزايدة اليوم لإنشاء منظور متكامل Interdisciplinary Approach يجمع بين المساهمات المعرفية لفروع العلوم الإجتماعية والإنسانية تمثل محاولات مشجعة على التقليل من تحيز كل تخصص يدعي أنه يمسك وحده بمقاليد المعرفة إزاء فهم وتفسير الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة.

إن المناداة **بالتكاملية**[154] في هذا المجال تعني بالأساس إصلاح أحد الملامح الإبستيمولوجية لهذه العلوم والمتمثل في تبني **مبدإ تأثر السلوك الفردي والجماعي بمؤثرات عديدة** لا بمؤثر واحد يتيم. وبعبارة أخرى، ينبغي إحلال مبدإ تعددية المؤثرات مكان مبدإ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول حركية سلوك الفرد والجماعة. إن مثل هذا الموقف يقودنا ابستيمولوجيا إلى اعتبار ظواهر السلوك على المستوى الفردي والجماعي ظواهر معقدة الطبيعة. إن تبني مثل هذه الرؤية الإبستيمولوجية في علوم الإنسان والمجتمع **يفسر شرعية النقد الذي يوجه إلى أصحاب الإبستيمولوجيات ذات الرؤى الأحادية في هذه العلوم.**

---

[154] Hubert M Blalok (Jr.) Basic Dilemmas in the Social Siences (Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1984)

إن العامل الثالث الذي يتدخل في تحيز العلوم الإجتماعية والإنسانية يرجع إلى ما يسمى **بالطبيعة الإيديولوجية لهذه العلوم**. وتعود المسحة الإيديولوجية التي تتصف بها هذه الأخيرة إلى كون القضايا التي تدرسها علوم المجتمع والإنسان هي في الدرجة الأولى قضايا الحياة الإجتماعية ومشاكلها الجماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية. ومن ثم يرى البعض أن فكر العلوم الإجتماعية ومشاكلها الجماعية والإنسانية لا يمكن أن يخلو من لمسات الإيديولوجيا : أي من التحيز. فكسب رهان الموضوعية، بالمعنى الذي تستعمله العلوم الطبيعية، يبقى هدفا بعيد المنال في دنيا العلوم الإجتماعية والإنسانية. **فعالم الإجتماع الألماني هبرماس يرى أن المعرفة على العموم، والمعرفة الإجتماعية على الخصوص، تعكسان مصالح واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين**. ولهذا السبب يمكن تفسير ضرورة وجود علم اجتماع اليسار مع علم اجتماع اليمين. ويشير هذا الواقع إلى أن ملامح الإيديولوجيا أو التحيز سمة ثابتة في طبيعة هذه العلوم[155]. وهذا يعني أن الركض وراء الموضوعية المثالية في دراسة الإنسان ومجتمعه يشكل قضية مستعصية. وبالتالي فإنه ينبغي – في رأينا – **النظر إلى مفهوم الموضوعية في العلوم الإجتماعية والإنسانية على أنه مفهوم جدلي**. أي أن الباحث أو العالم في هذه العلوم يبقى متأثرا دائما، في سعيه إلى اكتشاف حقيقة طبيعة الظواهر، بتراثه النفسي – الإجتماعي، من ناحية، وبمعطيات الواقع الإجتماعي الخارجي، من ناحية ثانية. وبالتالي فالأسس التي تستند إليها الموضوعية في علوم الإنسان والمجتمع **أسس ذات طبيعة مزدوجة**. وكأي ظاهرة ذات طبيعة ازدواجية فإنه لا مناص من الإعتراف بأن الموضوعية في العلوم الإجتماعية والإنسانية لا بد أن يكون فيها دائما شيء من التحيز. إذ إن التحرر الكامل من تأثير العوامل الشخصية للعالم

---

[155] ص 29. سمير أيوب، تأثيرات الإيديولوجيا في علم الإجتماع(بيروت : معهد الإنماء العربي، 1983).

أو الباحث في القضايا الإجتماعية والإنسانية أمر غير ممكن. ومن هنا فالموضوعية تمثل إشكالية في علوم المجتمع والإنسان. وكأي إشكالية فكرية معرفية **فإن كسب رهان درجة مقبولة من الموضوعية في هذه العلوم يتطلب جدلا فكريا نقديا متواصلا** بين العالم / الباحث والواقع الإجتماعي، من جهة، وبين الزاد المعرفي الذي يتوصل إليه، من جهة أخرى. وهذا ما أكد عليه عالم الإجتماع الفرنسي ريمون بودون في هذا الصدد[156]. فهو يرى أن النقد لمعرفة العلوم الإجتماعية والإنسانية يمكن أن يتخذ شكلين : (1) **نقد داخلي** يركز على مدى منطقية فروض النظريات ومدى معقولية المفاهيم المستعملة، و(2) **نقد خارجي** يقوم على اختبار النظريات وأسسها وانعكاساتها على أساس مدى مطابقتها مع معطيات الملاحظة والمشاهدة. إن تبني ما سماه بودون **بمنهج النقد العقلاني** هو أحد السبل، في رأيه إلى تحقيق موضوعية أكثر مصداقية في علوم الإنسان والمجتمع.

وإذا كانت معرفة العلوم الإجتماعية و الإنسانية معرفة متحيزة إلى حد ما بطبيعتها فإن ما يزيد في ضعف مصداقية موضوعيتها **هو ممارستها لتعميم مفاهيمها ونظرياتها** من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، دون الأخذ بعين الإعتبار خصوصيات هذه الأخيرة. وهذا يشكل في نظرنا **العامل الرابع** الذي يقوي من ملامح التحيز في هذه العلوم. وهذه المسألة أصبحت معروفة في العقدين الأخيرين عند المحللين لموسوعة العلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية الحديثة. فمحاولة تطبيق نظريات علم الإجتماع الأمريكي مثلا في التحديث والتنمية على مجتمعات العالم الثالث أصبحت تواجه انتقادا مريرا بين عدد متزايد من المفكرين الإجتماعيين في الشرق والغرب وفي العالم الثالث. فنظرية التحديث لدانيال لورنر[157]

---

[156] أنظر R. ,Boudon et F., Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, PUF,1982

ونظرية التنمية لوليام روستو مثالان يفصحان عن **التحيز الثقافي**[158] عند هذين العالمين الأمريكيين. فلورنر خلص من دراسته لمجتمعات شرق أوسطية إلى القول بأن هذه المجتمعات لا يمكن لها أن تحقق مشاريع التحديث إلا إذا هي تبنت النموذج الغربي للتحديث، ومن ثم فلورنر يعتقد أن النموذج الغربي هذا صالح للتطبيق على مستوى عالمي. وبذلك ألغى دور خصوصيات المجتمعات والحضارات بالنسبة إلى عملية التحديث. وكذلك فعل روستو في نظريته حول التنمية. فرآى أن عملية التنمية تتوقف أساسا على القطاع الصناعي في نقطة انطلاقها، إذ إن هذا ما حدث فعلا في تجارب التنمية في بعض المجتمعات الغربية. فبريطانيا عرفت صناعة النسيج والمانيا صناعة المعادن والدنمارك صناعة الحليب. وعلى هذا الأساس فهو، مثل لورنر، يرى أن نجاح عملية مشاريع التنمية في المجتمعات المختلفة مرتبطة ارتباطا كبيرا بتنمية القطاع الصناعي كما كانت عليه الحال في تجربة المجتمعات الغربية المعاصرة. لقد كتب عالم الإجتماع الفرنسي ريمون بودون **تحليلا نقديا لنظريات التغيير الإجتماعي والتحديث والتنمية في العلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة، فنّد فيه المصداقية العلمية للنظريات التي تدعي أنها صالحة للتطبيق على كل المجتمعات الساعية إلى التغيير والتنمية والتحديث**. وأكد مثله فيلسوف العلوم كارل بوبر، أن علمية ومصداقية نظريات العلوم الإجتماعية والإنسانية في ميدان التنمية والتغيير الإجتماعي والتحديث لا تأتيان من النظريات العامة بل **من النظريات الخاصة**. أي تلك التي تدرس قضايا التغيير الإجتماعي والتنمية والتحديث في بيئة معينة أو مجتمع معين ذي خصائص مميزة. ومن هنا

---

[157] Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society : Modernizing The Middle East, 2 nd ed.(New York : Free Press, 1964)

[158] W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth : A Non - Communist Manifesto (Cambridge :Cambridge University Press, 1960).

جاءت ملاحظته : (Il n'existe de théories scientifiques du changement social que partielles et locales[159]) أي أن نظريات التغيير الإجتماعي ذات الطابع العلمي ما هي إلا نظريات علمية جزئيّة ومقصورة مصداقيتها على الظاهرة المدروسة. وهكذا، فالنظريات التي تنحو إلى التعميم في علوم الإنسان والمجتمع هي نظريات تصعب أن تتصف بالروح والمعايير العلمية. إن نظريتي لورنر وروستو المشار إليهما سابقا هما – في نظر بودون – من هذا القبيل. (Les grandes théories du changement social qui ont inspiré le positivisme et le marxisme, le culturalisme et le structuralisme, le fonctionalisme ou le développementalisme peuplent une sorte de cité des morts) "إن النظريات الكبيرة للتغيير الإجتماعي المتأثرة بمذاهب الوضعية والماركسية والبنيانيّة والوظيفية والثقافية والتنموية هي نظريات تسكن في مدينة الأموات"[160].

إن **العوامل الأربعة** التي حددنا ملامحها أعلاه تبين بجلاء مدى كبر المعضلة التي تطرحها إشكالية الموضوعية والتحيز بالنسبة إلى مصداقية وعلمية العلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة. إن انعكاسات هذه الإشكالية ليست بهينة على وجود وبقاء هذه العلوم ذاتها. وفي رأينا أن **الأزمة التي تمر بها علوم المجتمع والإنسان منذ أربعة عقود على الأقل تعود في جانب كبير منها إلى قضية التحيز.**

رابعا : أصوات ومؤشرات الأزمة.

إن المتتبع لما يكتب عن العلوم الإجتماعية والإنسانية في الغرب، منذ السبعينات خصوصا، تصادفه ظاهرة النقد المتزايدة لهذه العلوم. فهناك

---

159 Boudon, R. La Place du désordre : Critique des Théories du changement social, Paris, PUF, 1984, p.184.

160 المصدر السابق.

العديد من الكتب التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها علوم الإنسان والمجتمع. فكتاب علم الإجتماع الأمريكي ألفن غولدنر **أزمة علم الإجتماع الغربي القادمة** [161] كان في طليعة أهم الكتب السوسيولوجية التي تشير بالبنان إلى العوامل الرئيسية التي سوف تؤدي فعلا إلى مجيء أزمة علم الإجتماع الغربي. ويأتي كتاب **تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية**[162] ليؤكد على أن أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية قد دخلت فعلا حيز الواقع ولم تعد مجرد خيال. ويلخص صاحب هذا الكتاب معالم الأزمة في ما يلي "هناك اليوم إحساس واسع الإنتشار بان أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلا. إن الفلاسفة ومختصي العلوم الإجتماعية قد عبروا عن تضايقهم المتزايد بخصوص **التردي الواضح الذي وصل بعلوم الإنسان و المجتمع إلى وضع مأزقي متأزم.** ومع هذا، فللأسف ليس هناك من تشخيص بيّن المعالم لطبيعة ومصدر الأزمة والعوامل التي أثرت فيها. ومما لا شك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة ومصدر الأزمة الراهنة قد تأثرت هي الأخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها[163] ".وها هو كتاب **أمجاد ومآسي العلوم الإجتماعية**[164] يثير مسالة أزمة هذه العلوم بعبارة أكثر حدة ، فيقول " إن الحديث عن أزمة العلوم الإجتماعية لم يعد أمرا كافيا. فوضع هذه الأخيرة تردى على عدة مستويات ترديا خطيرا، **فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفظ أنفاسها الأخيرة**

---

[161] Alvin Ward Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New York : Basic Books, 1970)

[162] Calvin O. Schrag, Radical Reflections and The Origin of the Human Sciences (West Lafayatte : Purdue University Press, 1980.)

[163] المصدر نفسه، ص 1.

[164] A. Caillé, Les Splendeurs et misères des sciences sociales (Genève : Librairie Droze, 1986)

أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط ... ولعل الوقت قد حان للإعتراف بأن العلوم الإجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزاد معرفي خيالي"[165].

وعلى الوتيرة نفسها تتمحور مقولة كتاب **الأساطير المؤسسة للعلوم الإجتماعية**[166] حيث يشير المؤلف إلى أن هذه العلوم لم تستطع الإلتزام بالموضوعية ولا تحقيق معرفة موضوعية كما يدعي أصحابها منذ ما يقرب من ثلاثة قرون. وعلى هذا **فهي علوم تشبه في وظائفها الإجتماعية وظائف الديانات رغم أنها لا تقر بذلك**. أما كتاب **مكان للفوضى** فهو ليس بهجوم شامل على العلوم الإجتماعية ككل، بل هو تحليل نقدي لنظريات التغيير الإجتماعي التي جمعتها هذه العلوم في موسوعتها المعرفية منذ الحرب العالمية الثانية على الخصوص. وقد سبق ذكرنا لنقد ريمون بودون[167] لنظريات العلوم الإجتماعية للتغيير الإجتماعي. وهي نظريات لا يمكن اعتبارها نظريات علمية بسبب عموميتها. ومن ثم **فهي جزء من ملامح أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة**.

إن أزمة هذه العلوم لا تبدو أنها أفضل على المستوى العملي أو التطبيقي. فنجاح علم النفس الكلينيكي (السّريري)، أو علم النفس الطبي في علاج الأمراض النفسية والعقلية ما زال محدود الفاعلية. وكذلك الشأن في ميدان علوم الإجرام. فنسبة إصلاح المجرمين وفقا للطرق والسياسات التي تنصح بتبنيها علوم الإجرام ما زالت ضئيلة جدا، الأمر الذي دفع عددا متزايدا من سلطة السجون ومراكز الإصلاح في كندا والولايات المتحدة إلى بداية التفكير في التخلي أو في أخذ قرار نهائي أزاء **التخلي الفعلي**، عن الفلسفة الإصلاحية التي شهدتها الستينات والسبعينات على وجه الخصوص

---

[165] المصدر نفسه، ص 5.

[166] Paul Calvin, Les Mythes fondateurs des sciences sociales (Paris : Presses Universitaires de France, 1980).

[167] مصدر سابق. Boudon, La Place du désordre,op.

في القرن الماضي. ومن هنا أخذت **تتصاعد أصوات الدعاة إلى عقوبة الجاني، بدلا من إصلاحه**، بين عدد متزايد من علماء الإجرام[168] في هذه المجتمعات.

خامسا : دور إجتماعيي العالم الثالث في فهم الأزمة.

إن الإعتراف بوجود الأزمة، كما بيننا، لا يعني بأي حال من الأحوال وصد أبواب العلوم الإجتماعية والإنسانية. **إن دراسة الفرد ومجتمعه بالرؤية العلمية مبدأ لا يمكن التراجع عنه.** فالمعرفة الحديثة التي زودنا بها، مثلا، علم النفس عن طبيعة ذكاء الإنسان، وعن مكونات شخصيته وحركتها، تمثل مكاسب معرفية ينبغي الإعتزاز بها والعمل المتواصل على تطويرها وصقلها بالبحث والنقد معا. وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الإجتماع الذي قام ويقوم بالدراسات العديدة للظواهر الإجتماعية على مختلف المستويات. فاكتشف، مثلا، الكثير حول دور المجتمع في **التنشئة الإجتماعية** التي هي الأساس في تشكيل ما يسمى **بالشخصية القاعدية** (Basic Personality) في المجتمعات الإنسانية.

إن أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية ليست أزمة تمسّ علماء النفس والإجتماع والسياسة والإقتصاد والأنتروبولوجيا في المجتمعات الغربية فحسب، **بل هي أزمة تمتد أيضا إلى مجتمعات الوطن العربي وبقية مجتمعات العالم الثالث.** إذ إن التراث الفكري الغربي[169] لهذه العلوم مازال يسيطر على مختصي علوم النفس والإجتماع والسياسة في المجتمعات النامية.وبعبارة أخرى، فإن أزمة هذه العلوم أزمة مشتركة بين المختصين فيها في كل من الغرب الصناعي الرأسمالي أو الإشتراكي والعالم الثالث

---

[168] J. Wilson, Thinking About Crime (New York : Basic Books, 1983) and M. Cusson, Pourquoi punir.(Paris : Dalloz, 1987).

[169] محمود الذوادي، "التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث،" **المستقبل العربي**، السنة8، العدد 83 (كانون الثاني/يناير 1986)، ص 25-42.

على السواء. إن الإقرار بالأزمة يتطلب من العاملين هنا وهناك في العلوم الإجتماعية والإنسانية مراجعة مسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم. وهذا يعني أولا، وبالذات، **مراجعة نقدية للإبستيمولوجيا** ونظريات ومناهج وتفسيرات علوم المجتمع والإنسان الحديثة. فنقد الذات قد يكون منهجية ضرورية لتشخيص جذور الأزمة، ثم محاولة تجاوزها[170].

لقد حان الوقت، في نظرنا، **للعاملين في هذه العلوم بالمجتمعات النامية أن يعيدوا النظر مرتين في التراث الفكري لهذه العلوم،** فيضعوا النقد البناء لهذا التراث المعرفي الذي يقع نقده في عقر داره كما رأينا. إن احتمال مساهمة مختصي العلوم الإجتماعية والإنسانية، في العالم الثالث، في تشخيص واجتياز أزمة هذه العلوم، إحتمال **لا ينبغي التقليل من شأنه.** فمن جهة، يتمتع هؤلاء المختصون في الغالب - بحكم تكوينهم الثقافي الأكاديمي - بمعرفة طيبة للفكر الغربي في علوم المجتمع والإنسان. وهم، من جهة أخرى، متأثرون بالتراث الثقافي والفكري لحضاراتهم العريقة. فالحضارات الصينية والهندية والعربية الإسلامية، مثلا، تملك زادا معرفيا غزيرا يمس الإنسان كفرد أو ككائن إجتماعي. ويمكن القول بأن التراث المعرفي لهذه الحضارات يتكون أساسا من ثلاثة عناصر : (1) التراث الشعبي؛ (2) التراث الديني؛ (3) الفكر المعرفي. فالتراث الشعبي يحتوي جزء منه على ملاحظات وتأملات في الإنسان والمجتمع تسمى أحيانا بالحكم لما فيها من مصداقية عالية بالنسبة إلى فهم السلوك على المستويين الفردي والجماعي؛ أما الرصيد الديني فهو يحتوي على معرفة وإشارات ذات دلالة

---

170 Wallestrein, I., The End of the World as We Know it, Social Science for the Twenty-First Century, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999 and the Heritage of Sociology, the Promise of Social Science, Current Sociology, Vol.47, N° 1.Jan. 1999, pp.1 – 37.

على طبيعة الكائن الإنسان وحركية المجتمعات البشرية. إذ إن محور الرسالات الدينية كان دائما الإنسان ومجتمعه.

ولإكمال توسيع آفاقهم المعرفية حول الإنسان والمجتمع فإنه ينبغي على الباحثين، والمختصين في العلوم الإجتماعية والإنسانية لمجتمعات العالم الثالث، الرجوع إلى ما كتبه مفكرو هذه الأمم عن الإنسان والمجتمع من مؤلفات فكرية ذات مصداقية عالية. إن الحضارة العربية الإسلامية كانت سبّاقة في الدراسات الناضجة التي تعالج فهم وتفسير حياة الإنسان الفردية والجماعية. **فمقدمة ابن خلدون تعد** – باعتراف أغلبية المفكرين من الشرق والغرب – **إنجازا فكريا متميزا في علم العمران البشري.**

إن دعوتنا إلى الإفادة من أقدم مكاسب الشعوب المعرفية في فهم الإنسان والمجتمع تقتضي منا **رفض مقولة الفكر العلمي المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقية سوى المعرفة العلمية بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم.** وفي رأينا أن أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية تعود في جزء منها إلى هذه الرؤية الضيقة والمتحيزة لما أصبحت تعنيه المعرفة العلمية في الغرب المعاصر، كما سوف نبين.

إن مقابلة الأسس والمبادئ والرؤية التي عمل في ضوئها **العقل العربي الخلدوني** في تأسيسه لعلم العمران، بالعقل الغربي المعاصر الذي أنشأ وطور العلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة تقودنا إلى التعرف على بعض **مواقع الزلل** التي ساهمت في إفراز أزمة هذه العلوم كما أشرنا سابقا. إن هذه العلوم تمثل في النهاية، كأي فكر بشري، فكرا له ظروفه التاريخية والإجتماعية والأسس الإبستيمولوجية (المعرفية) التي ولد فيها وتطور بمساعدتها. ونعتقد أن أول خطوة لتشخيص طبيعة أزمة العلوم الإجتماعية

والإنسانية المعاصرة تحتم علينا العودة إلى معرفة العوامل التي عملت على تشكيل جوهر وصورة هذه العلوم في العصر الحديث[171].

سادسا : الظروف التاريخية والإجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة.

إن أي تقويم وجيه للأزمة التي تعيشها موسوعة المعارف الغربية المعاصرة في العلوم الإجتماعية والإنسانية ينبغي أن ينطلق أولا، وبالذات، من الأسس التي قام ويقوم عليها صرح هذه المعارف بصفة عامة. وهناك، أساسا، **ثلاث مدارس فلسفية فكرية** أثرت التأثير الكبير في طبيعة المعرفة في الغرب المعاصر. وتتمثل هذه المدارس في المدرسة العقلانية (Rationalism)، والمدرسة الوضعية (Positivism)، والمدرسة التجريبية (الأمبيريقية) (Empiricism).

فالمدرسة العقلانية ترى أن فهم ظواهر الكون يمكن تحقيقه بالإعتماد على التفكير العقلي وعلى أنماط البراهين المختلفة التي يمكن أن تستعمل لدحض أو إثبات حقيقة طبيعة الأشياء. ومما لا شك فيه أن أشهر الفلاسفة العقلانيين الذين مثلوا هذه المدرسة الفكرية في أوروبا في القرن السابع عشر هم ديكارت (Descartes) وسبينوزا (Spinoza) وليبنتز(Leibinitz)، ومن ثم جاءت تسمية هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بعصر النهضة (Renaissance) أو عصر استعمال العقل (The Age of Reason). وهذا لا يعني أن التاريخ الفكري الأوروبي لم يعرف استعمال العقل من قبل، بل لقد كان لهذا الفكر محاولات عقلية سابقة لفهم النظام الإلهي، لكن تم ذلك في ظل العقيدة الدينية. فقد عرفت القرون الوسطى في المجتمعات الأروبيّة

---

[171] مصدر سابق Keat and Urry, Social Theory as Science, p.72

ظاهرة المفكرين العقلانيين المتدينين الذين يطلق عليهم بالإنكليزية "سكولاستكس" (Scholastics). فالإنسان بالنسبة إلى هؤلاء عبارة عن كائن يعيش في ظل نظام إلهي (سماوي). فجندوا قواهم العقلية للوصول إلى بناء نظام **فكري لاهوتي** (Theological System) يسمح للجنس البشري بالعمل والتصرف في إطار المبادئ السماوية.

أما في عصر النهضة فقد أصبحت أولوية استعمال العقل مركزة على فهم الطبيعة والمجتمع وقوانينهما وفقا لمنطق العلم لا منطق الإله. إن عقلانية عصر النهضة، كأي ظاهرة فكرية، ما كان لها أن تحدث في فراغ، بل كانت لها ظروف تاريخية اجتماعية مباشرة وغير مباشرة ساعدت على ولادتها ونموها في بعض المجتمعات الأوروبية على الخصوص مثل فرنسا وانكلترا في ذلك العهد. وللإختصار يمكن ذكر **ثلاثة عوامل رئيسية** في هذا الصدد :

أ - السلطوية السياسية

كانت السلطوية السياسية الملوكية شبه المطلقة هي السائدة في بعض المجتمعات الأوروبية كبريطانيا وفرنسا. فعبارة لويس الرابع عشر الشهيرة (L'Etat c'est moi) "الدولة هي أنا" تفصح عن مدى شمولية السلطوية الملوكية المطلقة في المجتمع الفرنسي في تلك الفترة بالذات. وهي سلطة ترتكز أساسا على نظرية الحق الإلهي للملوك. فالمؤلفات الدينية للقديس بيشوب بوسيياي (1627-1704) (Bishop Bossuet) تشير بوضوح إلى أنه حاول إعطاء الشرعية القدسية لشخصية الملك.

ب - سلطة الكنيسة

من الواضح أن تحالف السّلط الدينية مع استبداد سلطوية الملوك لم يساعد إلا على إثارة غضب أكبر ضد الكنيسة، والتفكير والتصور الدينيين عند معشر الفلاسفة العقلانيين. فها هو فولتير (Voltaire) يصرح بعبارته

الشهيرة (Ecrasons L'infâme) "لنهشم كل شيء مشين" بما في ذلك العقائد الميتافيزيقية، ولربما الكنيسة نفسها.

ومن هذه الخلفية فإنه ينبغي ألا ينظر إلى تيار العقلانية على أنه نمط من التفكير العقلاني الطامح إلى التفلسف والعلمنة فحسب، بل ينبغي اعتباره أيضا **محاولة للإنعتاق من ثنائية السلطوية المطلقة** التي يمثلها التحالف المتبادل بين الملوكية والكنيسة. ومن ثم إفساح المجال لقيام مجتمع جديد يكون فيه مبدأ التقدم (Progress) محركا رئيسيا لكينونته ومستقبله.

ج – الإكتشافات العلمية

إن بعض الإكتشافات العلمية، خصوصا اكتشاف العالم نيوتن (Newton) لقانون الجاذبية في العالم الطبيعي زاد من حدة منادات الفلاسفة العقلانيين بوجوب تغيير الوضع الإجتماعي المتدهور الذي ضعفت بسببه ثقة الناس في القيم القديمة التقليدية ودب الشك حتى في معتقداتهم اليقينية حول الكون. فاكتشاف نيوتن هذا قاده لكي ينظر إلى الكون على أنه ماكنة طبيعية تحافظ قوى الجاذبية على كينونته وعلى توازنه. فأوحى هذا إلى فلاسفة عصر النهضة بأن **اكتشاف قوانين الحكم والحياة الإجتماعية وحركية المجتمع هو البديل السليم للمجتمع الجديد.**

أما المدرسة الوضعية (Positivism) فيبدو ان أول من أطلق هذه التسمية في الفكر الأوروبي المعاصر هو أوغست كونت (1798–1857) (Auguste Comte) مؤسس علم الإجتماع الحديث. إن العلم الوضعي عند هذا الأخير وعند المفكر الإجتماعي سان سيمون (1760–1825) (Saint-Simon) يهتم أساسا بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين، وذلك عن طريق كسب معرفة دقيقة وواقعية.

والمعرفة الإنسانية في نظر الوضعيين تصبح معرفة علمية وضعية[172] إذا كانت مستندة إلى الملاحظة والتجربة والمقارنة وكانت قادرة على التنبؤ بالأحداث.

إن ظهور التفكير الوضعي لكونت له بالتأكيد حيثياته وظروفه. فهو يمثل أساسا نقدا لنوعين من المعرفة التي سبقت عصره في القرن التاسع عشر. فقد رفض مصداقية كل من المعرفة المستندة إلى أسس لاهوتية دينية من جهة، والمعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون، من جهة أخرى. ومن هنا جاءت نظريته المعرفية المشهورة باسم قانون المراحل الثلاث (La Loi des trois états) وهي المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية على التوالي. ففي نظر كونت تعد مقدرة العقل على المعرفة مقدرة هشة. فالعقل البشري طالما أخطأ في معرفة نفسه ومعرفة العالم المحيط به. وعلى هذا الأساس يجب على العقل أن يتوقف إذن عن شطحاته التي يظن أنها تمكنه من اكتساب معرفة موثوق بها. وهذا لا يتيسر، في رأي الوضعيين، إلا إذا تواضع العقل وأصبح يحتكم إلى حكم الحواس الخمس، أي إلى معطيات العالم الوضعي الذي يحيط بنا والذي تأتي منه كل الأشياء التي يمكن أن نعرفها. فالتوصل إلى الحقيقة لا يكتشف إذن داخل الفيلسوف أو العالم (عن طرق المقدرات المعرفية الفطرية مثلا) وإنما المعرفة تفرض نفسها من الخارج، أي من العالم المحسوس. ولا شك أن منظور كونت في تكوين معرفة عن الإنسان والمجتمع كان متأثرا إلى حدّ، كغيره من علماء الإجتماع الأوائل أمثال سبنسر (Spenser)، بتصور ومنهجية العلوم البيولوجية والطبيعية في دراستها للظواهر الجامدة أو الحية على السواء[173].

---

[172] المصدر نفسه.

[173] المصدر نفسه، ص 71.

وإذا كان العلم الوضعي الجديد الذي دعا كونت إلى تطبيقه في الفيزياء الإجتماعية (La Physique Sociale) (علم الإجتماع) ردّة فعل على إفلاس المعرفتين اللاهوتية والميتافيزيقية، من ناحية، فإنه، من ناحية أخرى، يمكن اعتباره استجابة لظروف المجتمع الصناعي الناشئ، سواء أكان في أنكلترا أم فرنسا. فهذان المجتمعان بدآ يتصفان بمعطيات جديدة كالتنافس والصراع الإجتماعي والإنتماءات العقائدية والسياسية والإجتماعية المختلفة. إن أصحاب المدرسة الوضعية كانوا يرون أن كل الظواهر يمكن دراستها علميا. فاكتشاف قوانين الفيزياء الإجتماعية، في نظر الوضعيين،، يشير مثلا إلى أن الناس مستعدون لقبول الكثير من ملامح التغيير. ففي رأي كونت أنه عن طريق اكتشافات علم الإجتماع الوضعي الجديد يمكن حتى اقناع طبقة العمال (المتعرضين أكثر من غيرهم إلى استغلال النظام الصناعي) بقبول الأخلاق الإجتماعية لمرحلة التصنيع. وهكذا تصبح اكتشافات الفيزياء الإجتماعية أدوات فعالة وعملية في القيام بعمليات الضبط الإجتماعي بالمجتمعات الصناعية الجديدة.

أما بالنسبة إلى الفكر الأمبيريقي فهو ينتمي إلى مدرسة فلسفية فكرية تقول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة موثوق بها. فالفلاسفة الأنكليز، لوك (Locke) وبركلي، (Berkeley) وهيوم (Hume)، كانوا أول من نادى بذلك في الفكر الأوروبي المعاصر. ومن ثم فهم ينكرون وجود أي مبادئ وأفكار فطرية معرفية، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، كما رأينا. كذلك، فإن المذهب الأمبيريقي يرفض رفضا باتا التفكير العقلي الإستنتاجي (Reasoning Deductive). وعليه **فمصداقية المعرفة في نظر الأمبريقيين هي حصيلة لعمليات إستقرائيّة من معطيات حسيّة**. ويبدو أن عالم الإجتماع

الأنكليزي هربرت سبنسرHerbert Spencer (1820-1903) كان أول من تبنى روح هذا الفكر في العلوم الإجتماعية[174].

إن الإمبريقية، كمنهج، ذات علاقة وثيقة بروح العلم الوضعي. ففي رأي كونت أن ما يميز المقولات العلمية بمعناها الوضعي عن غيرها هو مدى قبولها للإختبار الأمبيريقي (Empirical Testability) سواء أكان ذلك لظواهر العالم الطبيعي أم لظواهر المجتمع البشري. ومن هنا يمكن القول بأن **الوضعية** (Positivism) **والإمبريقية** (Empiricism) **هما المدرستان الفكريتان المسيطرتان على ميدان العلم المعاصر في الغرب منذ القرن التاسع عشر**. إن تأثر دراسات العلوم الإجتماعية بذلك يتفق تماما مع الإتجاه الوضعي الأمبيريقي الجديد للتفكير العلمي. وعلم الإجتماع الأمريكي الحديث مثال بارز في هذا المجال. فالمؤشرات الكمية (Ido Quantitalis) والصيغ الإحصائية (Statistical Formulae)[175] أصبحت أمورا شبه مقدسة بالنسبة إلى الفكر الوضعي الأمبريقي.

ولأجل ذلك تعددت وتنوعت مناهج البحث في هذه العلوم منذ مطلع القرن العشرين. وأصبحت سمعة ودقة ونضج هذا العلم أو ذاك تقاس إلى حد كبير بما يملكه من موسوعة المناهج وأدوات البحث (الإستمارة والمقابلة والملاحظة المشاركة والتعاريف الإجرائية (Operational Definitions) الخ ...) التي تلبي ما تتطلبه المعرفة الوضعية والأمبيريقية. ومن ثم فليس من المبالغة في شيء القول بأن **العلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية شهدت انفجارا ضخما في تطوير مناهج وأدوات البحث الوضعية**

---

[174] Encyclopedia of Sociology, 2nd ed.(Guilford,Conn. : Dushkin Publishing Group, 1974),p.97.

[175] Peter Brian Medawar, Pluto's Republic (Oxford ; New York : Oxford University Press, 1984), p.167.

الأمبيريقية. فازداد بذلك اعتقاد أصحاب الوضعية والأمبيريقية بأن معرفتهم عن الظواهر التي يدرسونها هي معرفة موضوعية. أي أنها معرفة تصف الظواهر وتفهم قوانينها وحركيتها كما هي، **دون تحيز** وبالتالي، فإن أي معرفة إنسانية لا تتخذ معايير الوضعية والإمبيريقية أساسا لها هي معرفة هزيلة المصداقية.

سابعا : جذور التحيز الإيديولوجي في العلوم الإجتماعية الإنسانية.

تنادي العلوم الإجتماعية والإنسانية الوضعية والإمبيريقية المعاصرة، كما رأينا، بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط. أي تلك الظاهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها. إن مثل هذه الدعوة تشكل في نظرنا تحيزا وتضييقا لمصادر المعرفة عند الإنسان وهتكا لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها التي تدعي تلك العلوم العمل بها والدفاع عنها. إن نزاهة روح الموضوعية لدى العالم أو الباحث في هذه العلوم ينبغي أن تتمثل، كما أشرنا سابقا، في تحليه أولا وقبل كل شيء بالحياد التام في دراسته للظواهر التي يرغب في فهمها. فنكران علم النفس السلوكي (Behavioral Psychology) مثلا لدور ما يسمى بالعمليات المعرفية cognitive processes في تأثيرها في السلوك له بالتأكيد **مظهر تحيزي** ضدّ هذه الجوانب المعرفية (العقلية) التي هي جزء مركزي من واقع تكوين الإنسان.

إن مثل هذا الموقف يضع عالم النفس السلوكي في تناقض صريح مع نفسه. فهو يدعي، من ناحية، أنه عالم النفس البشرية، وهو، من ناحية

أخرى، مُصرٌ على تجريد[176] الفرد وشخصيته من مكونات النفس الإنسانية مثل القدرات العقلية والإستعدادات الفطرية. وقد تعرضت كل الظاهرات والملامح الميتافيزيقية والدينية الروحية في ظل الوضعية والإمبيريقية، إلى المصير نفسه. **فالوضعية والإمبيريقية تنكران وجود هذه الأخيرة بمعناها التقليدي.** إذ أنها تُعتبر من قبل الروح الوضعية الإمبيريقية خرافات وأساطير واهية. ومن ثم يجب تحرير الفكر العلمي الحديث منها إلى غير رجعة. **فالتحيز هنا تحيز إيديولوجي.** إذ إن إنكاره للظواهر المشار إليها لا يستند إلى أدلة دامغة بأن لا وجود للإستعدادات الفطرية والطاقات غير المادية كالعقل والروح والتأثيرات الكونية والماورائية في السلوك البشري. إن البحوث الجارية في العلوم الإجتماعية، الحديثة بدأت تبطل مقولة علم النفس السلوكي. فمنظور علم النفس المعرفي Cognitive Psychology [177] اليوم حقق بعض الإكتشافات بخصوص أهمية الدماغ والعقل البشري في تفسير العديد من ملامح السلوك الإنساني.

وكمثال ثان على التحيز الإيديولوجي في العلوم الإجتماعية، نذكر دراسة ظاهرة الإنتحار لعالم الإجتماع الفرنسي دوركهايم. فلقد ألغى هذا الأخير تأثير الجانب النفسي في السلوك الإنتحاري بأصنافه الثلاثة كما جاء في كتابه الإنتحار (Le Suicide)[178]. ومما لا شك فيه أن إنكار دوركهايم لتأثير العوامل النفسية في السلوك الإنتحاري، ورفض علماء النفس السلوكيين للأخذ بعين الإعتبار القوى الداخلية الخفية، يرجعان أساسا إلى كون هذه التأثيرات لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الوضعي الإمبيريقي الحديث.

---

[176] مصدر سابق Gardner, The Mind's New Science.

[177] Gardner, Ibid

[178] المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، اشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي (القاهرة : المركز، 1984)، ص 13-25.

إن تهرب هذا الأخير من إعطاء أية أهمية إلى تأثيرات العوامل غير المادية في سلوك الفرد والجماعة، أدى إلى انعكاسات لا تخدم روح الموضوعية العلمية :

أ – إن تفسير السلوك البشري كنتيجة للمؤثرات الخارجية فقط، كما هو الأمر عند علماء السلوك في علم النفس ((S→R) (المؤثر← الإستجابة))، أو عند دوركهايم وغيره من علماء الإجتماع (الوقائع الإجتماعية (Social Facts)) هو تفسير يقلل بالتأكيد من كون **السلوك الإنساني سلوكا معقد الطبيعة.** أي أنه يتأثر بعدد من العوامل التي تتعدى عوامل المحيط الخارجي. إن مثل هذا المنظور التبسيطي للسلوك البشري يتناقض مع كثير من الدراسات في مختلف التخصصات للعلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة التي ترى أن الظواهر الإجتماعية وسلوك الأفراد هي نتيجة لجملة متشعبة من التأثيرات[179].

ب – إن رؤية علم النفس السلوكي وعلم الإجتماع الذي يمثله دوركهايم تشكو **من خلط في التصور.** فهناك فرق، في رأينا، بين المؤثرات ذات الطابع الغيبي والمؤثرات الخفية التي هي جزء من تكوين الإنسان. فالأولى من النوع السحري واللاهوتي والماورائي، بينما الثانية هي من نوع الطاقات والإستعدادات الخفية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية. فلو تنكر الوضعيون الإمبيريقيون لتأثيرات العوامل الميتافيزيقية فحسب لكان ذلك أكثر منطقية من طرفهم. أما أن يتنكروا للعوامل النفسية والأنشطة العقلية الداخلية، لا لسبب إلا لكونها خفية لا يمكن دراستها بالملاحظة والتجربة الحسيتين، فذلك يعد في نظرنا **خلطا في التصور** متأثرا بنوع من الهلوسة عند العلماء الوضعيين الإمبيريقيين الذين يذكرهم أي شيء غير مادي وغير

[179] Emile Durkheim, Le Suicide : Etude sociologique (Paris : Alcan, 1897).

محسوس بعالم الميتافيزيقيا والأشباح والروحانيات التي رفضوا وجودها من الأساس، منذ عهد اوغست كونت، كما رأينا، في القرن التاسع عشر.

إن الموقفين (أ) و (ب) أعلاه يشيران بوضوح إلى أن أصلهما بعيد عن الموضوعية والعلمية، وإنما هما نتيجة لظروف تاريخية إجتماعية تتلخص في الصراع الذي اندلع بين الكنيسة ونظام المجتمعات الأروبية. وفي أي صراع بين فئات بني البشر لا بد ان تلعب الإيديولوجيا دورا مهما، بخاصة إذا كان الصراع يتضمن رغبة كل من الطرفين في السيطرة على الآخر. ومن ثم **فمنطق العلم الوضعي الحديث ليس منطقا موضوعيا كما يتخيل** أول وهلة، وإنما هو منطق تشوبه مسحة إيديولوجية- كما بينا – لا بد أن تشوه محتواه ومصداقيته في النهاية. إن ظاهرة الموقف المتحيز للعلم الوضعي الإمبيريقي المعاصر، كما حددنا بعض معالمها هنا، تجد بالتأكيد تفسيرا منطقيا لها في علم اجتماع المعرفة.

إن ادعاء المنطق الوضعي بأن اكتشاف حقيقة طبيعة الأشياء يقع خارج النفس الإنسانية وبعيدا عن المؤثرات الماورائية له انعكاسات غير هينة على معنويات هذا الإنسان. فمن جهة، فالنفس البشرية في المنظور الوضعي لا تحتوي على أسرار خفية، وبالتالي فهي عبارة عن كينونة جوفاء شاحبة لا عمق فيها. ومن جهة ثانية، ليس في الكون الرحب المترامي من خبايا وأسرار تتعدى ما يمكن أن يكتشفه الباحث أو العالم بحواسه الخمس، بواسطة مناهج الملاحظة والتجربة الحسيتين. وبذلك تضعف أو تنقرض تماما رابطة الإنسان بالملإ الأعلى. ومنه كوّن الإنسان صورة جديدة لنفسه لم يسبق أن عرفها من قبل. إن الإنسان الوضعي الإمبيريقي أصبح هو مركز العالم وسيده، **لا يعترف بوجود ما لا تقر بوجوده الحواس الخمس.** فالمعارف ذات المصداقية هي تلك التي تخضع لمنطق ملاحظة وتجربة عالم المحسوسات. وبإيديولوجيته الوضعية الإمبيريقية، ضيق الإنسان المعاصر من رحابة تجاربه مع العالم الخارجي

المترامي الأطراف ومع عالمه الداخلي الثري بالأسرار والخبايا. وكان من نتائج هذا التصور الجديد للإنسان المعاصر **هو تشديد خناق العزلة على الذات**، وذلك بتجريد النفس البشرية والكون الفسيح من أي عمق لا تدركه الحواس الخمس من ناحية، وحرمان النفس البشرية من الإتصال والتخاطب مع العالم الخارجي الرحب بغير سبل الحواس الخمس، من ناحية ثانية. ومن **ثم كاد يتدنى مستوى تعامل الإنسان الوضعي مع نفسه ومع الكون العريض عن مستوى الدواب غير العاقلة وغير الناطقة**. ومما لا شك فيه أن الكثير مما يسمى بأعراض أمراض العصر اليوم يرجع إلى هذا الإنقطاع الذي يشكو منه الإنسان الوضعي مع أعماق نفسه ومع أعماق الكون المتمادي. ومن ثم ساد الصمت أو شوه الحوار بين ذينك العمقين[180].

ثامنا: الوضع الخاص للعلوم الإجتماعية والإنسانية.

من نتائج الفكر الوضعي الأمبيريقي المشار إليه سابقا هو سكوته عن دراسة بعض السمات التي يتميز بها الإنسان عن سواه من الكائنات. إن ما يسميه الفلاسفة بحرية وإرادة وروحانية وأخلاق الإنسان لا تلقى إلا التجاهل في موسوعة معارف العلوم الإجتماعية الإنسانية الحديثة. إن صمت هذه الأخيرة عن تلك القضايا يعود إما إلى كونها لا تعترف بوجود هذه المسائل أساسا، لأنها تعتبر عند المنطق الوضعي الأمبيريقي من قبيل الميتافيزيقا، أو لكونها لا تقدر على دراستها بمناهجها الوضعية الكمية التجريبية، أو أيضا لكون الإعتراف بعوامل الحرية والإرادة والروحانيات، كمؤثرات في سلوك الإنسان، يصطدم مع قانون الحتمية الإجتماعية(Social Determinism) الذي يتحمس له الكثير من الوضعيين في العلوم الإجتماعية والإنسانية. ولا شك أن التمسك المتطرف بمبدإ الحتميّة الإجتماعيّة المتصلبة عند كل من دوركهايم وعلماء النفس السلوكيين وأمثالهم متأثر بحتمية قوانين

---

180 B. Freedman, To Be or Not To Be Human (New York : Vintage Press,1978

العلوم الطبيعية (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا). إن قياس حتمية القوانين في ميدان العلوم الإجتماعية والنفسية بحتمية القوانين التي تنظم سير الظواهر الطبيعية فيه كثير من التعميم الخيالي المتأثر بعامل حب التقليد للعلوم الطبيعية والخالي بالتالي من الإستناد إلى أرضية موضوعية[181].

إن تهميش دور تلك العوامل التي يختص بها الإنسان في تأثيرها في السلوك الفردي والجماعي بالمجتمعات البشرية لا بد أن يعزى إليه كثير من جوانب إفلاس تفسيرات وتنبؤات نظريات العلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة. وفي رأينا أن تدني مصداقية هذه العلوم يرجع في كثير منه إلى : (1) **تجاهل** الأخذ بعين الإعتبار للخصائص المميزة للإنسان عن غيره والمشار إلى بعضها أعلاه؛ (2) تبني مختصي هذه العلوم لمناظير أحادية العوامل في تفسيرها للسلوك الإنساني والظواهر الإجتماعية. فالسلوك الفردي والجماعي في عالم الإنسان يخضع إذن لنوعين من التأثيرات : التأثيرات المميزة للطبيعة البشرية، من ناحية، والتأثيرات الخارجية، من ناحية أخرى. علما أن كلا الجانبين من هذه التأثيرات متعدد الوجوه وأن التفاعل بين هذين المستويين من التأثيرات تفاعل دائم لا ينقطع. ومن هذا التشابك والتعقيد في عوامل التأثير في الظواهر الإجتماعية والسلوكية تأتي شرعية مقولة عدد متزايد من مختصي هذه العلوم والقائلة بأن **قوانين العلوم الإجتماعية والإنسانية يتسم تطبيقها بالخصوصية (أو المحدودية) لا** العمومية والشمولية[182]. وبعبارة أخرى، فإن هذه العلوم ذات وضع خاص. فتطبيق نظرياتها وقوانينها لا يقبل التعميم السهل كما هو الأمر في العلوم الطبيعية. ومن ثم يأتي عدم دقة تفسيرات وتنبؤات تلك النظريات التي تنحو

---

181 انظر: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، إشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي، ص 13-26، و Keat and Urry, Social Theory as Science, pp. 3-26.

182 Boudon , La Place du désordre : Critique des théories du changement social.

إلى التعميم كما هو الأمر في العلوم الطبيعية. وما يزيد في هذا الوضع الخاص بعملية العلوم الإجتماعية والإنسانية هو أن طبيعة الظواهر الإجتماعية والسلوكية تتصف بالتغيير والإختلاف من زمن إلى زمن ومن حضارة إلى أخرى. فالبحث إذن عن علوم إجتماعية ذات نظريات وقوانين تتمتع بمصداقية نظريات وقوانين العلوم الطبيعية نفسها هو مطلب لا يتصف بالواقعية[183].

تاسعا : العقل الخلدوني والعقل الغربي الوضعي.

إن عددا من المفكرين الوضعيين الغربيين قد تهجموا على فكر ابن خلدون الذي ضمنه مقدمته. فهؤلاء معجبون، من ناحية، **بالعقل البرهاني** الذي تعكسه التحليلات والنظريات العمرانية التي يحفل بها كتابه الأول، وهم، من ناحية أخرى، يتهمون، كما أشرنا سابقا، تفكير صاحب المقدمة بالخرافية في بحوثه التي خصصها لفهم وتفسير الظاهرات الغيبية أو شبه الغيبية. فمقولة كل من إيف لاكوست (Yves Lacoste) ونيل شميث (Neil Schmitt) تتمثل في تقسيم فكر ابن خلدون إلى صنفين (1) الفكر الخلدوني الذي كتبه صاحبه في قلعة بني سلامة بالجزائر، (2) الفكر الخلدوني الذي تلى ذلك، بخاصة في الفترة الأخيرة من حياة ابن خلدون في القاهرة. فينظر هذان المفكران وأمثالهما إلى النوع الأول من التفكير الخلدوني على أنه زاد فكرى عقلاني برهاني وتجريبي، وبالتالي فهو قريب كل القرب من فلسفة الفكر الوضعي الغربي المعاصر، أما النوع الثاني فيصفه هؤلاء على أنه **فكر لاهوتي خرافي** أي استطرادي يتناقض تماما مع النوع الأول من تفكيره.

[183] المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، المصدر السابق، ص 20.

إن اتهام صاحب المقدمة بالإنفصام الفكري يعكس الجهل أو التجاهل للظروف التاريخية والإجتماعية التي نشأ فيها الفكر الخلدوني. إن هذا **الحكم المتحيز** ضد فكر صاحب المقدمة يعود أساسا إلى فقدان الرؤية التاريخية الإجتماعية عندهم في فهم طبيعة الفكر البشري. فابن خلدون قام بدراساته العمرانية وتنظيراته حول المجتمع العربي انطلاقا من معطياته الإجتماعية والدينية والسياسية وتأمله فيها. وبعبارة أخرى، فبينما أدت استبدادية الملوك ورجال الدين وفشل الفكر العقلاني لعصر النهضة في أوروبا، كما رأينا، إلى ظهور منطق العلم الوضعي (Positivist Science)، كانت الظروف في العالم الإسلامي العربي تختلف عن تلك التي عرفها عهد ما قبل بروز المدرسة الوضعية. فالصراع بين الكنيسة والعلم في بعض المجتمعات الأوروبية ليس له ما يماثله في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم لم يشك ابن خلدون من صراع بين عقله البرهاني، من جهة، وبين اعتقاداته الغيبية، من جهة ثانية. وعلى هذا االأساس فقد سعى إلى فهم طبيعة العالم المحسوس وغير المحسوس برؤية عقلية متفهمة. ومن هنا كما قال المفكر المغربي محمد عابد الجابري "فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية) في المقدمة ليست بحوثا استطرادية، بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني الخلدوني. ومن الخطإ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة. وفي رأيي إن **مقدمة ابن خلدون** سواء من حيث مضمونها. أو من حيث ترتيب فصولها، وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها، **تشكل بناءا هرميا متماسكا**. ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليس تلك الهوة المزعومة بين البحوث الأصيلة و البحوث الإستطرادية بل إن الذي يثير الإنتباه والإعجاب معا، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة

من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها"[184]

وبالمقابلة بالفكر الوضعي الإمبيريقي الغربي المعاصر في العلوم الإجتماعية والإنسانية فإنه يمكن القول بأن **ابستيمولوجية ابن خلدون تختلف عن تلك التي يتبناها رواد العلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية منذ عصر كونت.** فكما سبق أن ذكرنا فإن الروح الوضعية تتنكر أو لا تهتم بدراسة ظواهر ما وراء عالم المحسوسات. أما ابن خلدون فهو لا يفعل ذلك، بل هو يقر بأن الموجودات صنفان : (1) الموجودات المحسوسة؛ (2) موجودات ما وراء الحس. ومن هذا المنطلق لم يهمل صاحب المقدمة دراسة هذه الأخيرة كما فعل الوضعيون المحدثون. فلقد تطرق ابن خلدون إلى دراسة ظاهرات الوحي والنبوة والخوارق والعرافين والناظرين في الأجسام الشفافة وإدراك الغيب عند أهل الرياضيات من المتصوفة والكهانة[185]... كما أنه تحدث عن علوم السحر والطلسمات[186]. إن المطلع على تحليلات ابن خلدون لتلك الظاهرات يجد أن العلامة ابن خلدون كان يستند، في جميع أبحاثه وتحليلاته لها، إلى الدلائل العقلية والمنطقية وحدها. وكمثال على ذلك، نسوق ما جاء في حججه على أن العقل البشري لا يستطيع إدراك ظواهر ما وراء الحس. ولكن هذا لا ينبغي أن ينفي عدم وجودها، "إن علم الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من

---

[184] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط 3 (بيروت : دار الطليعة، 1982)، ص 118-119.

[185] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار القلم، 1987)، ص 91-119.

[186] المصدر نفسه، ص 496-504.

الوجود عنده صنف المسموعات وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ... فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا"[187] :

فابن خلدون يقر هنا بوضوح مدى محدودية العقل البشري في عالم المدركات. وليس هذا قدحا في العقل أو حطا من شأنه. فالعقل يشبه الميزان هنا. فالميزان مهما كان صحيحا أو دقيقا لا يستطيع أن يزن إلا مقدارا محدودا من الأثقال. وبعبارة أخرى، فعمل العقل مثل عمل الميزان محدود بحدود. ومن ثم يرى ابن خلدون شرعية الرجوع إلى الديانة والشريعة في كل ما يقع وراء تلك الحدود[188].

ومن هذه الخلفية يتبين ان العقل العربي الخلدوني يختلف عن العقل الغربي الوضعي بالنسبة إلى الأسس التي بنيا عليها معرفتهما حول الإنسان والمجتمع. فعقل صاحب المقدمة متأثر إلى حد كبير بالتصور الإبستيمولوجي الإسلامي في تعامله مع الظواهر العمرانية التي قام بدراستها. بينما إبستيمولوجية العقل الغربي الوضعي هي أساسا، كما رأينا، حصيلة ظروف تاريخية إجتماعية خاصة عرفتها المجتمعات الأوروبية منذ عصر التنوير. **فالعقل الخلدوني** هو ذلك العقل الذي **يعتمد على مصادر متنوعة من المعارف لفهم الظواهر.** فهو عقل يستعمل الملاحظة والتجربة كما أنه يستعين بالوحي والتجارب الروحية في تكوين زاده المعرفي وعلمه حول القضايا والظواهر التي يطمح إلى فهمها وتفسيرها. فالمنظور الخلدوني – الذي هو منظور إسلامي في الأساس – منظور متعدد الرؤية متفتح على كل مصادر المعرفة التي يمكن أن تساعد العالم والباحث على إلمام معرفي أكثر مصداقية بخصوص الظواهر التي يدرسها.

---

[187] المصدر نفسه، ص 480.

[188] أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967)، ص 494.

أما العقل الغربي المعاصر فهو ذلك العقل المادي (الوضعي) التجريبي (الأمبيريقي) الذي يحصر، من جهة، المعرفة الإنسانية في تلك المعرفة التي يحصل عليها عن طريق الحس والتجربة الماديين. ومن جهة أخرى، فهو يضرب عرض الحائط بأي نوع آخر من مصادر المعرفة الإنسانية. وبطبيعته المادية نحا العقل الغربي الوضعي المعاصر إلى تبني مفهوم **الحتمية المتشددة** (Rigid Determinism) بخصوص القوانين التي تتحكم وتوجه السلوك الإنساني الفردي والظواهر الإجتماعية. إن العلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية تمر ولا شك بأزمة كما ذكرنا سابقا. **لقد ارجع فيلسوف العلوم شراغ (Schrag) جانبا كبيرا من هذه الأزمة إلى هيمنة الحتمية المتصلبة على تصورات وتفسيرات تلك العلوم.** فعالم السياسة لاسوال (Laswell) نظر إلى الإنسان كحيوان سياسي (Homo Politicus) بينما اعتبر عالم الإجتماع الألماني دهرندروف (Dahrendorf) الإنسان كائنا إجتماعيا بحتا (Homo Sociologus) أما العالم كاسيرار (Cassirer) فقد نظر إلى الإنسان ككائن رمزي الطبيعة (Homo Symbolicus).

فهذه التصورات – وغيرها كثير – للإنسان تشير إلى **حالة من الضياع والتمزق تعيشها ابستيمولوجيا العلوم الإجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة**[189]. وكرد فعل على ذلك نادى البعض أمثال فيلسوف العلوم كارل بوبر وعالم الإجتماع الفرنسي ريمون بودون بتبني مبدإ اللاحتمية (Indeterminism) ليس في هذه العلوم فحسب وإنما في كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية. وهذا يعني ضرورة حدوث أمرين لإصلاح علوم الإنسان والمجتمع : (1) لا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والإجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص إبستيمولوجيتهم ومسلماتهم

---

[189] Schrag , Radical Reflection and The Origin of the Human Sciences,p.2

ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع؛ (2) إن الرؤية العامة للعلم الحديث تحتاج هي الأخرى إلى إصلاح. فالعلم يجب أن يكف عن استعمال المعطيات الكمية كمقياس وحيد يتيم لمدى مصداقية المعرفة الإنسانية. وبعبارة أخرى، ينبغي على العلوم السلوكية والإجتماعية، كما فعل فيبر (Weber)، أن تعطي أهمية رئيسية للعوامل غير المادية في تفسيرها للظواهر السلوكية والإجتماعية. أي يجب على هذه العلوم أن تتخلص من مبدإ الحتمية الأحادي وتستبدله بمنظور متعدد الرؤى، وبالتالي أكثر مرونة لفهم الظواهر السلوكية والإجتماعية المعقدة قيد البحث. **وهذا ما يمثله**، في رأينا، إلى حد كبير **عقل ابن خلدون العمراني في تحاليله** واستخراج القوانين وإنشاء النظريات حول حركية أحداث المجتمع العربي الإسلامي منذ مجيء الإسلام حتى القرن الرابع عشر الميلادي. ورغم ما كتب عن أزمة علم الإجتماع العربي[190] في العقود الأخيرة فإن معظم ما كتب لا يشير إلى أن **أزمتنا في هذه العلوم أزمتان** : أزمة تبنينا دون تحفظ لتصورات العقل المادي التجريبي الغربي للإنسان والمجتمع وعدم اهتدائنا – تحت وطأة الهيمنة والتقليد الغربيين – لما يحتضنه عقل صاحب المقدمة من رحابة في الرؤية المعرفية المنفتحة على مصادر المعرفة المادية والتجريبية، من جهة، ومصادر المعرفة النفسية والروحية والغيبية، من جهة ثانية. وفي نظر التوجهات المتزايدة اليوم في العلوم الإجتماعية والإنسانية يمكن القول بأن السير على هدي العقل الخلدوني هو **أقوم** في دراسة الإنسان والمجتمع إذا ما قورن بمنظور العقل الوضعي الأمبيريقي الضيق الآفاق.

---

[190] محمد عزت حجازي (وآخرون)، نحو علم اجتماع عربي : علم الإجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي، 7 (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

عاشرا : دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان.

لقد أشرنا أكثر من مرة في الصفحات السابقة إلى بعض ملامح أسباب الأزمة التي تمر بها العلوم الإجتماعية والإنسانية ولمحنا إلى اعتقادنا أن **المنطق الخلدوني** في دراسة الإنسان والمجتمع منطق أكثر واقعية في دراسة العمران البشري. فابن خلدون يميل، من ناحية، إلى تبني الحتمية الإجتماعية بخاصة في تفسيره للظواهر الإجتماعية. ولكنه، من ناحية أخرى، له تصور ابستيمولوجي للإنسان يختلف كثيرا عن ذلك الذي يتبناه العقل المادي الوضعي. فالإنسان يتشابه مع الحيوانات ويختلف عنها في الوقت نفسه "ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وإنّما تميز عنها **بالفكر** الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والإجتماع المهيء لذلك التعاون وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح أخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائما لا يفتر عن الفكر"[191] **فالإنسان كائن مفكر أولا وقبل كل شيء عند صاحب المقدمة،** أما حيوانيته فهي أمر ثانوي بالنسبة إلى كينونة الإنسان. وليس من المبالغة القول بأن سمة حيوانية الإنسان قد أخذت مركزية في التصورات الإبستيمولوجية لكثير من علماء العلوم الإجتماعية والإنسانية، وذلك منذ أن نشر دارون نظريته الشهيرة عن نشوء وتطور الإنسان[192]. **وفي نظرنا أن أزمة علوم الإنسان والمجتمع تقتضي أن تبدأ معالجتها من هذا الأساس الأبستيمولوجي الذي يخلط بين طبيعة الإنسان وبين طبيعة الحيوان.** فالتمييز بين الإثنين يردّ إلى العلوم

---

[191] ابن خلدون، المقدمة، ص 429.

[192] Charles Darwin , The Origins of Species (New York : Penguin Book, 1984).

الإجتماعية والإنسانية طبيعة الإنسان الحقيقية المتميزة عن غيرها. وبذلك لا يمكن لمصداقية هذه العلوم إلا أن تتحسن.

إن استعمال الفأر أو الحمام أو القرد في التجارب السلوكية المخبريّة أصبح عرفا علميا شائعا بخاصة في علم النفس، وطالما تعمم نتائج هذه التجارب على سلوك الإنسان. وهذا يعني أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان على أنه لا يختلف عن الحيوانات والطيور. فينتظر من الإنسان أن يكون تصرفه مماثلا في أسبابه لسلوك الحيوانات والطيور في الظروف نفسها. ونحن نتفق مع ابن خلدون وبعض المفكرين المعاصرين الذين يرون في هذا القياس (من الحيوان إلى الإنسان) **تشويها ابستيمولوجيا** وتطبيقيا. وإذا كان الأساس الذي تقام عليه النظريات والتنبؤات والتفسيرات لسلوك الفرد والجماعة الإنسانية أساسا خاطئا، فإن المصداقية العلمية ستكون بالتأكيد مصداقية واهية تزيد مباشرة في تصلب معضلة أزمة علوم الإنسان والمجتمع.

إن تمييز ابن خلدون للإنسان عن الحيوان، بالقدرة على **التفكير**، تؤيده البحوث العلمية الحديثة. إن هذه الأخيرة تشير إلى أن الكائن الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأخرى ببنية التركيبة العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأخرى ببنية التركيبة العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ذو تركيبة أكثر تعقيدا وأكثر تنوعا في الأنشطة التي يقوم بها من أمخاخ الكائنات الأخرى. إن المخ البشري هو عبارة عن ماكنة شديدة التعقيد (Une Machine hyper-complexe) كما قال عالم الإجتماع الفرنسي ادغار موران (Edgar Morin)[193]. فالمخ، كما هو معروف الآن، ينقسم إلى شطرين : أيمن

[193] E. Morin, La Methode 3 : La Connaissance de la connaissance (Paris : Seuil, 1986),pp.85-114

وأيسر، وهذان الشطران متكاملان، من جهة، ومختلفان، من جهة أخرى. إن تكاملهما معقد في حد ذاته، إذ إنه يحتوي على إمكانات التعاون والتصارع في الوقت نفسه. ومن ملامح تعقيد المخ الإنساني هو أنه، كما أشار فون فوارستر (Von Foerster)، **عضو ديمقراطي**. فهو ليس بمركز سلطوي يعطي أوامره على انفراد، بل هو عبارة عن فدرالية تضم عدة جهات تتمتع كل منها بذاتيتها الخاصة.

إن تركيبة مخ الإنسان المشار إلى بعض ملامحها هنا لا بد أن تكون مصدر ما نسميه بعالم **الرموز الثقافية** التي يتميز بها الإنسان عن سائر الدواب الأخرى. فاللغة والتفكير والتدين والمعرفة/العلم واعتناق القيم والأعراف الإجتماعية ... هي من خصائص الأفراد والجماعات الإنسانية. وبعبارة أخرى، فإن ظاهرة الثقافة عند الإنسان بمعناها الأنتروبولوجي السوسيولوجي غير ممكنة الظهور من دون وجود هذه البنية العضوية المعقدة التي يتميز بها مخ بني آدم.

ومهما كانت نوعية تعريف مفهوم الثقافة الذي نرجع إليه في معظم مراجع وكتب ومجلات العلوم الإجتماعية والإنسانية الحديثة فإننا نجد إتفاقا عاما بينها يؤكد ان الثقافة تمثل الجانب غير المادي (الرمزي، الفكري، الروحي ...) لكينونة الإنسان. **فاللغة** هي أم الرموز الثقافية جميعا والتي تميز عالم الإنسان عن غيره من عوالم الكائنات الحية الأخرى. فالعقل الإنساني لا يبدو أنه قادر على التفكير البسيط أو المعقد دون اللجوء إلى اللغة. كما أن اللغة تعطي الإنسان المقدرة على تحدي قيود زمان عمره القصير المرهون بوجوده الجسمي. فاللغة بهذا الإعتبار تؤهل الإنسان لـــ "نوع" من **الخلود**. فلولا اللغة لما كتب طول العمر أو الخلود للأفكار والمواعظ والحكم الإنسانية عبر العصور. وإذا كانت "الروحانيات" تعني الأبدية وعدم الهلاك للجانب الغير المادي للإنسان فإن اللغة تصبح من أهم الوسائل التي تكمن فيها اللمسات الروحية لكينونة الإنسان. ولعل توجه

الإنسان بالكلمة في دعواته وابتهالاته وصلواته إلى إلهه دليل آخر مباشر على الصلة الحميمة بين اللغة كرمز ثقافي، من جهة، وممارسة الشعائر الروحية، من جهة أخرى. فاللغة هي، إذن، أحد المؤشرات على تجذر الجانب الرمزي والروحي في طبيعة هذا الكائن المتميز على سواه بالقدرة على التفكير كما قال ابن خلدون. فالتفكير بهذا المعنى ذو مدلول فسيح. فهو يفيد أن الإنسان قادر على التفكير العقلاني وابتكار الثقافة واكتشاف القوانين العلمية والإنتماء إلى عالم الروحانيات. **كما أن الإنسان بميزة التفكير قادر على القيام بالإختيار بين الأشياء كما أنه للسبب نفسه معرض إلى الخطإ والصواب في تفكيره وأحكامه.**

إن النظر إلى الإنسان ككائن يتميز بالتفكير وما إلى ذلك من انعكاسات، كما رأينا، يعكس صورة مختلفة تمام الإختلاف عن صورة الإنسان الشبيه بالحمام أو الفأر أو القرد. ولا يجوز لنا أن نفكر في تخفيف أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية الحالية إذا استمر تجاهلنا الإبستيمولوجي لميزة التفكير – بمعناها الواسع – التي يختص بها الإنسان دون سواه. **فمقولة ابن خلدون بشأن اعتبار الإنسان كائنا مفكرا، أولا وقبل كل شيء، مقولة ذات مصداقية خالدة.** ولا يمكن في نظرنا فهم ملاحظات صاحب المقدمة المصيبة دون الرجوع إلى الواقع الإجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. إذ إن العالم أو الباحث أو المفكر يتاثر دائما في رؤيته المعرفية بإطاره الإجتماعي وظروفه التاريخية والإجتماعية. **فابن خلدون عميق التأثر، في** رأينا، **بالإطار الإسلامي في تصوره للإنسان ككائن مفكر وفي تحديده لمعالم طبيعة المعرفة الإنسانية.** فتأكيده على تميز الإنسان عن الحيوانات، بالتفكير متناسق تماما مع صورة الإنسان في القرآن. فالآيات القرآنية المتحدثة عن سمة التفكير المميزة للإنسان عديدة. فالآية ﴿ ولقد كرّمنا بني

آدم ... وفضلناهم على كثير ممن خلقنا ...﴾[194] تشير بالتحديد إلى ميزة القدرة على التفكير عند الإنسان. ومن ثمّ كثر عدد الآيات الداعية إلى التفكير والتأمل ﴿ ... إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكّرون﴾[195]، ﴿ ... إنّ في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾[196] ﴿ ... إنّ في ذلك لآية لقوم يذّكّرون﴾[197]،﴿ ثم ارجع البصر كرّتين ...﴾[198]، ﴿ ... ويتفكرون في خلق السموات والأرض...﴾[199] فالدعوة إلى أهمية التفكير، في القرآن، كانت دائما موجهة إلى الإنسان، وهذا يعني أن التفكير هو ميزة الإنسان الكبرى التي تفصل بينه وبين بقية المخلوقات بطريقة جذرية قاطعة.

أما بالنسبة إلى مصادر المعرفة عند ابن خلدون فهي متاثرة أيضا شديد التأثر بالرؤية الإسلامية. فالمصدر الأول للمعرفة الإنسانية في المنظور الإسلامي هو الإعتماد على الحواس الخمس بالتعاون مع العقل كمشرف ومحلل ومنسق لمعطيات الحواس الخمس. فالقرآن، مثلا، تحاشى

---

[194] القرآن الكريم، "سورة الإسراء" الآية 70. إن ظهور ما يسمى اليوم **بالعلوم المعرفية** Cognitive Sciences وأخذها الصدارة أكثر فأكثر في العلوم الإنسانية والإجتماعية تحول هام في مسيرة هذه العلوم التي تسعى اليوم لاسترجاع مكانة العمليات المعرفية cognitive processes داخل تفكير العقل إلى صلب بحوث هذه العلوم.

أنظر :

1- Bly, B.M. Rumelhart, D.E. (eds) : Cognitive Science, San Diago, Academic Press, 1999, pp.384.

2- Le cerveau et la pensée, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999, pp.379.

3- Les Sciences de la cognition, Hors-Series, Sciences Humaines, N° 35 Dec.2001, Jan-Fev.2002.

[195] سورة النحل، الآية 11.

[196] سورة النحل، الآية 12.

[197] سورة النحل، الآية 13.

[198] سورة الملك، الآية 4.

[199] سورة آل عمران، الآية 191.

كليا تقريبا استعمال الأسلوب الفلسفي لإثبات وجود الإله الواحد. ولجأ في المقابل إلى حث الذين لا يؤمنون إلى استعمال حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة التعقل في عالم المحسوسات للوصول إلى الإيمان بوحدانية الله ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ...﴾[200] ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[201]،﴿ ... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾[202] ﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا، وجعل القمر فيهنّ نورا وجعل الشمس سراجا﴾[203] وبعبارة أخرى، فإن الإسلام يدعو الإنسان إلى تكوين معرفة مبنية على البرهان الحسي المتعقل، وهو ما سماه د. الجابري **بالعقل البرهاني**[204]. أي ذلك العقل الذي يعتمد في إنشاء معرفته وعلمه على الملاحظة والتجربة الحسيتين. وفي نظرنا إن ابن خلدون استفاد كثيرا من استعماله للعقل البرهاني في تأليفه لمقدمته. فكان بذلك بحق أول مؤرخ وعالم اجتماع يكتب عن العمران البشري بروح علمية تحليلية أثبتت على مر القرون أنها تتصف بمصداقية عالية[205]. ومن هنا يمكن القول أنه يوجد تشابه كبير بين العقل البرهاني الخلدوني، من ناحية، والعقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر، من ناحية أخرى.

ولكن العقل العربي الخلدوني يختلف عن نظيره الغربي على مستوى المصدر الثاني للمعرفة. فبينما يقر صاحب المقدمة، كما رأينا، بوجود عالم

---

[200] سورة فصلت، الآية 53.

[201] سورة الذاريات" الآية 21.

[202] سورة الإسراء، الآية 26.

[203] سورة نوح، الآيتان 15 و16.

[204] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، 2 (بيروت . مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

[205] Toynbee Arnold Joseph A Study of History (London; New York :Oxford University Press, 1956), Vol.3, p.322.

ما وراء المحسوسات فإن العقل الوضعي الأمبيريقي لا يعترف بذلك. إن المعرفة عن هذا العالم ينبغي البحث عنها في الشرائع السماوية على الخصوص. إذ إن القول الفصل في القضايا الغيبية وغير المحسوسة يصعب تيسره على المقدرة الحسية والعقلية للإنسان. **ومن ثم يؤكد عقل ابن خلدون أهمية تلاحم مصادر النقل مع معارف العقل** التي عُرفت بها الثقافة العربية الإسلامية في أوج عزها. فالمعرفة عند ابن خلدون وفي التصور الإسلامي ظاهرة مزدوجة الطبيعة. لكن النقل والعقل يكملان بعضهما البعض في الإطار الإسلامي ولا يتناقضان بالضرورة، كما هو الحال في الواقع الإجتماعي المعاصر للمجتمعات الغربية التي عرفت صراعات وتناقضات عدّة بين تراثها النقلي وزادها المعرفي العقلي.

وفي رأينا أن موقف ابن خلدون مع المعرفة النقلية، من جهة، وتحيز العقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر ضدها، من جهة ثانية، يعكسان **واقعين اجتماعيين مختلفين** كما رأينا. فالواقع الإسلامي سمح على مر العصور بدرجات مختلفة من التعاون والتلاحم والتواجد... بين الفكر النقلي والفكر العقلي، ولا يُعرف الكثير في التاريخ الإسلامي عن صراعات حادة بينهما مثلما عرف التاريخ الغربي ذلك منذ مجيء عصر النهضة في القرن السابع عشر.

بهذه المعطيات التاريخية الإجتماعية لكل من المجتمع العربي الإسلامي الكبير، والمجتمع الغربي المعاصر، نرى أن ظروف الأول أكثر رحابة من ظروف الثاني بالنسبة إلى **إشادة معرفة متكاملة تجمع بين النقل والعقل.** أي تلك المعرفة التي تتعدى عالم المحسوسات فتحرر الإنسان من قبوعه مسجونا في عالم الماديات وتربطه بالكون الرحب المترامى الأطراف.

إن تبني المجتمعات الإسلامية لموقف تتكامل فيه معرفة النقل مع معرفة العقل موقف يتسم بالموضوعية **ويبتعد عن مزالق التحيز.**

فالإعتراف في المنظور الإسلامي بأن المعرفة البشرية معرفة محدودة ومنقوصة ﴿ ... وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[206]، ﴿ ... وفوق كل ذي علم عليم﴾[207] لا يتناقض مع ما توصل إليه جمع المفكرين الغربيين المحدثين المعروفين بفلاسفة العلوم (The Philosophers of Science). من أشهر هؤلاء الفلاسفة كارل بوبر وتوماس كوهن (Thomas Kuhn) وايفان لكتوس (Ivan Lacatos) وبول فيربند (Paul Fayerabend). فالمعرفة الوضعية التجريبية في نظر هؤلاء لا تسمح بالتوصل إلى القيام بتعميمات علمية لا يتطرق إليها الشك. **فتفكير الإنسان أو رؤيته لا يتصفان بالصواب المطلق**. وكل ما يمكن أن نرجوه هو الإقتراب من الحقيقة لا معرفتها كاملة. فالملاحظة كأساس منهجي للعلوم الوضعية التجريبية الحديثة لم يعد لها الدور التأسيسي(Fondational) في بناء المعرفة كما كان لها في العقود السابقة[208]. فهنسن (Hanson) يرفض في هذا الصدد المقولة المدعية بأن النظريات العلمية هي نتيجة أرضية الملاحظة الموضوعية. فهنسن يرى أن خلفية الباحث ونظريته وفرضه يمكن أن تؤثر تأثيرا كبيرا في ما يلاحظه. وبالتالي فليس هناك من نظرية ذات أرضية حيادية كما يعتقد الوضعيون التجريبيون. كل هذا أدى بهؤلاء الفلاسفة، بعد تحليلاتهم النقدية، إلى أسس المعرفة الوضعية الأمبيريقية إلى التأكيد على **نسبية** (Relativism) **هذه المعرفة**. وهذا يعني عندهم أن المعرفة العلمية الإنسانية تبقى دائما معرضة إلى الخطإ. فالعلماء يبحثون بالطبع عن الحقيقة وطالما يعتقدون أنهم حصلوا عليها. لكنهم يعترفون أحيانا، أمام تشكك البعض في مصداقية معرفتهم، بأن معرفتهم نفسها قد يكتشف أنها خاطئة. ففيزياء العالم نيوتن (Newton)

---

[206] سورة الإسراء، الآية 85

[207] سورة يوسف، الآية 76.

[208] D.C Philips, Philosophy, Science and Social Inquiry (New York: Pergamon Press, (n.d)),pp.5-45, and W.H. Newton-Smith, The Rationality of Science (London : Routledge and Kegan Paul, 1981)

كانت لها السيطرة لعدة قرون، ثم تراجعت في أسس معرفتها مع اكتشافات اينشتاين (Einstein) لقانون النسبية. والشيء نفسه حدث لفيزياء هذا الأخير بظهور ثغور فيها قد تؤدي إلى الإطاحة بها في النهاية.

وإذا كانت طبيعة معرفة العقل المبنية على الملاحظة والتجربة لا تخلو من **ملامح التحيز والقصور والمحدودية** فإنه من كبرياء الإنسان أن يعرض عن تلقي مصادر معرفية أخرى تتصف بالمصداقية الكاملة، من ناحية، وتجعل من هذه المعرفة غذاء روحيا يقرب بينه وبين هذا الكون الرحب، من ناحية أخرى. وهذا ما نجده في صفحات مقدمة ابن خلدون المؤرخ وعالم الإجتماع المسلم. فهو مقتنع وهو يكتب فصول كتابه الأول أنه بصدد إنشاء علم جديد : علم العمران. وهو علم استعمل في إقامة صرحه العقل البرهاني بنجاح. ونحن نجد في الوقت نفسه صاحب المقدمة لا يتورع عن الإعتراف بقصور ومحدودية العلوم والمعارف التي هي من صنع الإنسان. وطالما، مثله مثل علماء الإسلام لذلك العهد، ينهى فصول أو فقرات أبواب المقدمة بالإعتراف بأن العلم اليقين من خصائص الله. **ولم يكن ابن خلدون**، كما أشرنا سابقا، **يعاني من تمزق داخلي أو تناقض معرفي بسبب قبوله لوجود معرفة النقل مع معرفة العقل.** فموقف ابن خلدون من هذين الصنفين من المعرفة موقف إسلامي أصيل. فالإسلام يتبنى **مبدأ الوسطية** في كل شيء ويدعو الأمة الإسلامية إلى أن تكون تجسيما لذلك ﴿ وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس...﴾[209]. فالجمع بين المعرفة النقليّة والمعرفة العقلية هو بالتأكيد مثال على تجسيد مبدإ الوسطية في عالم المعرفة. ومن ثم فإن المنظور الإسلامي المعرفي لا

---

[209] سورة البقرة، الآية 143. انظر أيضا مقابلة حول "العقل العربي والثقافة العربية: حوار مع د. زكي نجيب محمود،" أجرى الحوار صلاح قنصورة، **المستقبل العربي** ، السنة 11، العدد 114 (اب/أغسطس 1988)، ص 123-127.

يمكن أن يقبل المنظور المعرفي الوضعي التجريبي كمصدر وحيد لتأسيس معرفة ذات مصداقية أو العقل العرفاني كما يدعي المتصوّفون وأمثالهم[210]. إن العمل بكل من هذين المنظورين على حدة لا يمكن إلا أن يساهم في تشويه ومحدوديّة المعرفة الإنسانية. فالجمع بين رصيدي المعرفة العقلية والمعرفة النقلية يمثل الموقف الوسط الذي هو حلقة وصل بينهما. وبهذا الإعتبار **فإن المجتمع العربي والإسلامي الكبير يكون أكثر تأهلا من نظيره الغربي المعاصر بخصوص تقبل ووراثة الحقائق والحكم القديمة التي تركتها الحضارات الإنسانية السابقة.** وإذا كانت الوسطية هي مركز الثقل في استجلاء معرفة موثوق بها، فإن ذلك يرجع في نظرنا إلى كون الموقف الوسط – تعريفيّا – موقفا لا يسمح لنفسه بالتحيز ضد أو مع أحد مصدري المعرفة على الآخر. ومن هنا فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول **أوسع** من الموضوعية كما تستعملها العلوم الوضعية التجريبية المعاصرة. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتمثل، كما بينا، في اتخاذ موقف وسط (غير متحيز) بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وهو موقف يدعو إلى تكامل هاتين المعرفتين لا على تصارعهما، من أجل خدمة الإنسان والعمران البشري والعالم الطبيعي، وهو موقف يرفضه كل من العقل الوضعي التجريبي المعاصر والعقل العرفاني النقلي. ومن هنا يتضح أن المصداقية المثالية للمعرفة، في التصور الإسلامي، تأتي من الحوار والتكامل والجدل بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وبهذا المعنى **فالمعرفة الإنسانية تصبح أكثر مصداقية ورحابة إذا كانت نتيجة لحوار بين الأرض والسماء.**

[210] الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

حادي عشر : أصناف المعرفة.

أ - المعرفة الغريزية

إن ظاهرة المعرفة، كما ناقشناها فيما تقدم، ظاهرة إنسانية في الأساس. ولكن هذا لا يعني أن عالم الدواب محروم كل الحرمان من إمكانية اكتساب المعرفة حول محيطه ونفسه. فالكائنات الحية الأخرى تملك معرفة أساسها العوامل الغريزية أو الوراثية (Genetic) كما أصبحت تعرف في مصطلحات العلوم الحديثة. فهذه الأخيرة طالما تفسر مثلا سلوك النحل وتنظيمه "العمالي" في صناعته للعسل أو التنظيم الذي يعكسه النمل في القيام في تخزينه لمؤونته التي يحتاجها في الفترات الصعبة من السنة، بأنه سلوك يرتكز على الوازع الغريزي. وكذلك الشأن في تفسير العديد من مظاهر السلوك الأخرى بين الكائنات الحية غير العاقلة. فظاهرة هجرة الطيور الدورية من مكان إلى مكان ومن قارة إلى أخرى مثال آخر يفصح عن أهمية المعرفة الغريزية عند هذه الكائنات. فرغم المسافات الشاسعة التي تقطعها هذه الطيور فإنها نادرا ما تظل طريقها. والإنسان كي يقوم بالشيء نفسه يحتاج، إلى مجموعة من الأدوات الحديثة (خرائط، مراكز رصد جوي...) التي تسهل عليه معرفة بلوغ مقصده. فالمعرفة الغريزية لعالم الدواب هي معرفة ذات مصداقية عالية لكنها معرفة محدودة المعالم والآفاق، صالحة لحفظ الذات والقيام بأنشطة محددة روتينية في كثير من الأحيان.

إن الإعتراف بهذا الصنف من المعرفة في عالم الكائنات الحية تؤيده المعرفة النقلية في الثقافة العربية الإسلامية. فما يقوله القرآن بشأن المعرفة الغريزية عند النحل متفق مع ما اكتشفه العلم الحديث عن هذا الأخير ﴿ وأوحى ربّك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما

يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربّك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾[211].

ب – المعرفة الإنسانية وإشكاليتها

إذا كانت المعرفة الغريزية للأشياء عند الدواب ذات مصداقية عالية فإن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها **معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطإ والصواب**. فهي معرفة مزدوجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسما وروحا. فكما أن هذين العنصرين جعلا من **كينونة الإنسان مسرحا للجدلية** والتوتر والصراعات والحركية داخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطإ والصواب للمعرفة البشرية جعلا أيضا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة الحركية والإجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية. أي أنها معرفة تظل دائما مزيجا من الشك واليقين.

إن **امتياز الإنسان بالتفكير** عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكده العلوم المعرفية Cognitive Sciences الحديثة، هو في نظرنا **العامل الرئيسي الحاسم** والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعقلة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظاهرات قصد فهمها ينطوي دائما على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة المصداقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية. **إن مقدرة الإنسان على التعقل**

---

[211] سورة النحل، الآيتان 28-29.

والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة / الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى مصداقيتها ويقينيتها إلا بشيء من التحفظ على الأقل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطإ واقعا دائم الإحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا **يبدو وكأن صعوبة تحقيق مصداقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.**

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون واعين على مر العصور بطبيعة اشكالية الخطإ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني **قواعد جديدة** لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ مصداقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج "**إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة** وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق"[212]. وكذلك "يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم **بقواعد السياسة وطبائع الموجودات** واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك"[213].

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالإعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، "فإن

---

[212] ابن خلدون، المقدمة، ص 9.

[213] المصدر نفسه، ص 28.

النفس إذا كانت على حال من **الإعتدال** في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه"[214]. ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف **بقانون المطابقة** الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، "وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة"[215]؛ و "حينئذ يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا [تحقق قانون المطابقة] وإلا زيفه واستغنى عنه"[216]؛ "إذا فعلنا ذلك كان ذلك **قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه**"[217].

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن **منهجية الشك الديكارتي** أو **الغزاليّ**، والمناداة بتبني الوضعية والإمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطإ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليا على جوانب الكذب (الخطإ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي **عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.**

---

[214] المصدر نفسه، ص 35.

[215] المصدر نفسه، ص 37.

[216] المصدر نفسه، ص 28.

[217] المصدر نفسه، ص 37.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن مصداقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والإمبيريقية. فلقد صححت المعرفة الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلا، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطإ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشئ للمعرفة بعقله البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم :

1 – تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

2 – محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها بعضها ببعض.

3 – عوامل التحيز المشار إليها سابقا التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررا كاملا بخاصة في محاولته دراسة القضايا الإجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعى عالم الإجتماع ماكس فيبرMax Weber، وعدد متزايد من مختصي العلوم الإجتماعية والإنسانية، إلى الإقرار بأنّه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرا كاملا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا، كما أشرنا سابقا، هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل "ضعف المناعة ضد فيروس التحيز"، الذي يشكو منه علماء الإجتماع والأنتروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الإعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة مصداقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ إن **التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطإ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية.** فهذه

الأخيرة تبقى إذن معرفة نسبية دائما رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماما مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية ﴿ ... وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[218] إيجازا بليغا.

ج – المعرفة السماوية

ومما تقدم بخصوص صفات الخطإ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم **شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية** والقول الفصل سواء بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الإجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الإعتبار مطلبا ملحا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الإجتماع والأخلاق الشائكة[219] التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرم أو عجز العلم الوضعي

---

[218] سورة الإسراء، الآية 85.

[219] إن مشكلة تعاطي الخمور في المجتمعات الإشتراكية والرأسمالية على السواء لم يفلح العقل الغربي الوضعي التجريبي في معالجتها. بل يمكن القول أنه ساعد على تضخيمها. ففي الإتحاد السوفياتي السابق كنا نتحدث عن حملات الزعيم غورباتشيف ضد عادات التخمر وفي بعض المجتمعات الغربية الرأسمالية مثل كندا هناك حملات "إذا شربت الخمر فلا تسق سيارتك" لتحديد مضار تعاطي الخمور بالنسبة إلى حوادث الطرقات. إن هذه الحملات المتزايدة هنا وهناك لا تمثل إلا معالجة جزئية لمشاكل تعاطي الخمور التي تمس الجانب الشخصي والعائلي والإجتماعي للفرد وللمجتمع.

ورغم تجمع الكثير من المعطيات العلمية المؤكدة على الجوانب السلبية لتعاطي الخمور جماهيريا، فإن المرء لا ينتظر من سلط هذه المجتمعات أن تتخذ قرارا مثل القرار الذي اتخذه الإسلام بشأن الخمر. لأن مسألة تداول الكحوليات لا تطرح على مستوى علمي عقلاني فحسب وإنما أيضا تتدخل فيها أهواء الناس وميولهم وقيمهم الثقافية التي أصبحت جزءا من اللاشعور الجماعي لهذه الشعوب. فمجيء الوحي في هذه القضية الشائكة وأمثالها ليرشد الناس ويقودهم مطلب ضروري يحتاج البشر إلى معرفة يقينية حاسمة. فتحريم الإسلام لتعاطي الخمر حل جذري بالتأكيد لهذه المعضلة، فهو من نوع "أقطع الرأس تنشف العروق".

التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الإجتماعية القيميّة، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبيّة والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، **فتدخل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإشكالية.**

وإذا ما قابلنا هذه الأصناف الثلاثة من المعرفة : المعرفة الغريزية الحيوانية والمعرفة الإنسانية والمعرفة السماوية نجد **أن قضية المعرفة لا تشكل ازمة إلا لبني الإنسان.** فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين، خطأ وصواب...) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي مُيّز به عن سائر الكائنات. **فموقف البين بين هو موقف متذبذب.** والتذبذب هو، من جهة، مربض للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافز على الحركة والإجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الإنشطار التي تفرضها إشكالية الخطإ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقا شغوفا دوما بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الآفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان : **طبيعة معرفية مزدوجة من الخطإ والصواب والشك واليقين.** فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاءة مدى الدهور.

الفصل الخامس

حركية التغيير الإجتماعي في فكر ابن خلدون وفكر رواد علم الإجتماع الغربيين

أولا : طبيعة موضوع الفصل وأهدافه.

يمثل هذا الفصل محاولة استكشافية لمعالم **فكر ابن خلدون بالنسبة لمفهوم التغيير الإجتماعي**، كما تعبر عن ذلك بعض المصطلحات الحديثة للعلوم الإجتماعية مثل مصطلحات التقدم والتطور والتنمية وتصنيف المجتمعات إلى مجتمعات تقليدية traditional ومجتمعات حديثة modern. ولإلقاء الضوء على الفكر الإجتماعي الخلدوني رأينا من المناسب القيام بمقارنة فكر صاحب المقدمة بالفكر الإجتماعي (السوسيولوجي) لرواد علم الإجتماع الغربي .[220] وبالتحديد فإن هدفنا النهائي من هذه الدراسة يتمثل في **أربعة محاور :**

1 – إبراز المعالم الرئيسية لعلم العمران الخلدوني بالنسبة لظاهرة التغيير الإجتماعي. وهو ميدان لا يزال يحتاج إلى السبر والإستكشاف. ومن ثم فسوف **نركز كثيرا** في هذا الفصل **على الفكر الإجتماعي لابن خلدون.**

2 – القيام بالتعرف على مستوى التفكير الإجتماعي الخلدوني حول التغيير الإجتماعي ومقارنته بفكر كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر.

3 – تحديد القوى المؤثرة على بلورة الفكر الإجتماعي حول ظاهرة التغيير الإجتماعي عند كل من صاحب المقدمة ونظرائه الغربيين.

---

[220] يجد المرء في مراجع علم الإجتماع الغربي تمييزا(كما هو الحال في كتاب Etzioni, A., and Etzioni, E, Social change, New York, Basic Books,1964 بين علماء الإجتماع الأوائل(الكلاسيكيين) والمحدثين. فعلماء الإجتماع الأوائل عاشوا معظم حياتهم في القرن التاسع عشر بينما نعني بعلماء الإجتماع المحدثين هؤلاء الذين عاشوا في القرن العشرين. إن شرعية تركيزنا على فكر علماء الإجتماع الأوائل تأتي من كون أن فكرهم السوسيولوجي قد أثر كثيرا في علم الإجتماع الحديث. انظر كتاب .
Social Change of Theories / Appelbaum, R. , Markham Publishing Co., 1970, p.128.
ومن ثم فإن فهم الرؤية السوسيولوجية لهؤلاء الرواد بخصوص مفاهيم التطور والتغيير الإجتماعي والتنمية تصبح أساسا بالنسبة لتقييم مفيد لهذا الحقل المعرفي.

4 – إلقاء الضوء على نظرياتهم حول التغيير الإجتماعي ومدى صمود هذه النظريات أمام النقد الحديث للنظريات الكبرى Grand Theories للتغيير الإجتماعي.

ثانيا : المجتمعات والتغيير الإجتماعي وعلماء الإجتماع.

رغم العوامل المتعددة، مثل عوامل الزمان والمكان والثقافة، التي جعلت توجه واهتمام هذين النوعين من علماء الإجتماع مختلفين كثيرا عن بعضهم البعض[221]، فإننا مع ذلك نجد هؤلاء العلماء، كما سوف نرى، يشتركون في الإهتمام بدراسة التغيير الإجتماعي. وإن **انشغال علماء الإجتماع بدراسة ظاهرة التغيير الإجتماعي هو أمر مشروع جدا.** فالتغيير كان دائما يشكل قوة حياة أو اندثار المجتمعات والحضارات الإنسانية عبر تاريخها الطويل. فعملية التغيير قد أثبتت أنها قادرة أحيانا على تحويل تلك المجتمعات والحضارات إلى مستوى رفيع من التقدم أو إلى وضع مترد من التخلف. ونظرا لأن دراسة المجتمعات هي التي تستقطب اهتمام علماء الإجتماع فإن دراسة التغيير الإجتماعي تصبح إذن أمرا مركزيا عندهم يصعب الهروب منه.

إن الدراسة والتنظير حول تغيير وتطور وتنمية المجتمعات البشرية تمثل في واقع الأمر تقليدا سوسيولوجيا عرفته ثقافات مختلفة. وكما سوف نرى، فمقدمة ابن خلدون قد أشارت وحللت العوامل المؤثرة في ملامح التغيير في المجتمعات. وقد كانت كذلك ظاهرات التطور والتقدم والتغيير الإجتماعي قضايا اهتمام علماء الإجتماع المعاصرين منذ عهد أوغيست كونت.

---

[221] فبينما اهتم الفكر السوسيولوجي الغربي بقضايا المجتمعات الصناعية، ركز ابن خلدون دراسته على قضايا ثنائية المجتمع البدوي والمجتمع الحضري اللذين عرفتهما المجتمعات العربية في عهد صاحب المقدمة وقبل ذلك وبعده.

ثالثا : التغيير الإجتماعي في الفكر السوسيولوجي الخلدوني والغربي.

فمن جهة، أعطى علم الإجتماع الغربي أهمية كبرى إلى ظاهرات التغيير الإجتماعي والتنمية والتحديث وتطور المجتمعات منذ ولادته في فرنسا في القرن الثامن عشر. فقانون الحالات الثلاث Loi des trois états لكونت[222] مثال يعكس تصور صاحبه لكيفية تطورالمجتمعات وانتقالها من حالة إلى أخرى. ويأتي مفهوم التطورالمستمر Linear Evolution[223] لعالم الإجتماعل البريطاني هربرت سبنسر ليؤكد مدى اهتمام المؤسسين الاوائل لعلم الإجتماع الغربي بظاهرة التغيير الإجتماعي. وقد تكثف هذا الإهتمام أكثر منذ الحرب العالمية الثانية[224]. فالرصيد الغربي للمعرفة والعلم الحديثين يحتوي على كمية هائلة من المؤلّفات السوسيولوجية حول التغيير الإجتماعي والتنمية والتخلف والتحديث الخ... إن عدد الكتب والمجلات

---

[222] كان كونت، كمؤسس لعلم الإجتماع الغربي، ذا رؤية تطورية شديدة بالنسبة لتغيير ونمو الحضارات. يكتب ابلبوم Applebaum بهذا الصدد: "إذا كان كونت قد رآى نمو الحضارات أمرا تطوريا بمعنى أنه عبارة عن تقدم متواصل نحو الكمال، فإنه رآه أيضا تطوريا بمعنى أنه سهل ومتواصل. فقد نظر إلى قوانين التغيير الإجتماعي على أنها مجرد شكل لعلم الإجتماع الوضعي Positive Sociology : نظام وتقدم حيث يكون الثاني نتيجة للأول متفقا مع القول : "التقدم هو نمو النظام" (Applebaum, Theories, p20)

ولا بد من الإضافة هنا أن نظرة كونت التطورية يشاركه فيها بعض المفكرين الإجتماعيين الغربيين الأوائل أمثال ,Henry Summer Main Lewis Henry Morganتوينز وسبنسر.

أنظر أيضا كتاب Les étapes de la pensée sociologique/ R.Aron (Paris, Gallimard 1967, PP.79-140)

[223] J.H Abraham, Origins and Growth of Sociology, London, Penguin Books, 1973, pp.194-97.

[224] من اسماء علماء الإجتماع الأمركيين اللامعين في القرن الماضي والذين اهتموا بدراسة التغيير الإجتماعي يمكن ذكر الأسماء التالية برسونز Parsons ومور Moore ولفي Levy وإتزيوني Etzioni ولورنر Lerner.

العلمية والدراسات المونغرافيّة والتقارير الشاملة التي تهتم بدراسة ملامح التغيير هذه هو عدد كبير جدا[225].

ومن جهة أخرى، يبدو أن ظاهرة التغيير الكبير الذي شهدها المغرب العربي في القرن الرابع عشر قد شدّ بقوة انتباه ابن خلدون، فوصف حال المغرب يومئذ بهذه العبارات : "لأن الأمم والأجيال لعهده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد **انقلبت أحوال المغرب** الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من **الطاعون** الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والإضمحلال أحوالها **وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر** فخرجت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها. **وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة**

---

[225] يعتبر الكتاب التالي أحد الكتب المعروفة حول التنمية والتغيير الإجتماعي الحديث
P. Jaquemot et al, Economie et Sociologie du tiers-monde : Paris, L'Harmattan, 1981.

وعالم **محدث** فاحتاج لهذا العهد من يدون الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها[226].

وهكذا يتضح أن التغيير الإجتماعي والظواهر المرتبطة به تمثل اهتماما متواصلا لعلماء الإجتماع بغض النظر عن عوامل الزمان والمكان والثقافة. ويعني هذا أن **المجتمع البشري** من وجهة نظر علم الإجتماع هو عبارة عن **نسق إجتماعي دائب التغيير** وليس بالنسق ذي الجمود المطلق[227]. وبعبارة أخرى، فهاجس التغيير هو من صميم طبيعة المجتمعات البشرية. وسوف نرى في هذا الفصل كيف عالجت نظرية ابن خلدون السوسيولوجية والنظريات السوسيولوجية لعلماء الإجتماع الغربيين الأوائل مسألة التغيير في المجتمعات الإنسانية.

رابعا : هل هناك علم اجتماع خلدوني؟.

هناك إجماع في الدوائر المعرفية المعاصرة أن كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر هم الآباء المؤسسون لعلم الإجتماع الغربي المعاصر. ومن المناسب هنا أن نتساءل عن طبيعة الفكر العمراني لابن خلدون. وبعبارة أخرى، هل يمكن وصف الرصيد المعرفي الإجتماعي الضخم الذي تحفل به فصول كتاب المقدمة على أنه رصيد معرفي تغلب عليه روح التحليل السوسيولوجي بالمعنى الحديث؟

إن الإجابة عن مثل هذا التساؤل يجب البحث عنها في المؤلفات الحديثة كمعاجم وموسوعات وكتب علم الإجتماع. تعرف هذه المراجع السوسيولوجية تخصص **علم الإجتماع على أنه الدراسة العلمية للمجتمع**

---

[226] مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص 25.

[227] W. Buckley, Sociology and Modern Systems Theory, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1967.

البشري[228]. وعلى المستوى المنهجي يعرف علم الإجتماع أيضا على أنه تخصص تستند معرفته، من جهة، على معطيات ميدانية empirical، ومن جهة ثانية، على أسس نظرية.

إن تطبيق هذه التعاريف العامة لعلم الإجتماع الحديث على المقدمة تجعل ابن خلدون ينتمي بسهولة إلى علم الإجتماع أكثر من انتمائه إلى التخصصات الأخرى في العلوم الإجتماعية المعاصرة. فالمقدمة هي عمل فكري يتصف بالتحليل المنظم للمجتمع العربي الكبير قبل وأثناء حياة صاحب المقدمة. ومن ثم **فالمقدمة** هي أولا فكر ناضج وذو بصيرة حادة حول حركية (ديناميكية) المجتمع العربي بصورة عامة. وفي الواقع يُنظر إليها البعض على أنها **الدراسة السوسيولوجية العلمية الشاملة الوحيدة التي قام بها بحاثة عربي حول هذا الموضوع إلى حد الآن**[229].

ثانيا، إن المعرفة السوسيولوجية التي تحتوي عليها المقدمة هي نتيجة مباشرة لملاحظات ابن خلدون وتجاربه المعيشية في الحضارة العربية الإسلاميّة التي عاصرها[230].

---

[228] يعرف علم الإجتماع بأنه العلم الذي يدرس المجتمع بطريقة منتظمة، systematic study .
انظر : Encyclopedia of Sociology, Guilford, Conn. USA, The Dushikin Publishing Groups, 1974, P. 278.

[229] عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1970.

[230] يبدو أن ابن خلدون قد استعمل الوثائق الإحصائيّة للتثبّت من خلاصته حول صنف من الناس الذين لا يصبحون في العادة أغنياء فيقول : "في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والتدريس والإمامة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. والسبب في ذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى فيه، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق.. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. ولقد باحثت بعض

ثالثا، يوجد في المقدمة عدد هائل مما يسمى بالنظريات السوسيولوجية الكبرى حول المجتمع العربي على الخصوص : كيف ظهرت الحضارة العربية الإسلامية قوية ثم كيف آلت إلى الضعف والإنحلال؟ وماذا كانت أدوار شوكة العصبية وروح الدين في عملية تفكك هذه الحضارة؟ ولماذا يميل القوم المهزومون دائما إلى تقليد غزاتهم؟ ولماذا اتبعت الدول العربية التي درسها ابن خلدون أنماطا قصيرة العمر في النشأة والنمو؟ وهكذا، **فعلم الإجتماع الخلدوني ينبغي النظر إليه كمدرسة فكرية سوسيولوجية مستقلة بذاتها بين المدارس السوسيولوجية المعاصرة.** ونظرا لرسوخ جذوره في تربة واقع المجتمعات العربية، فإن علم الإجتماع الخلدوني مرشح أن يكون له فهم أفضل للعديد من قضايا المجتمعات العربية المعاصرة من المدارس السوسيولوجية الغربية[231].

وأخيرا يصف ابن خلدون نفسه فكره في العمران البشري بهذه العبارات : "انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول. الأول في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض. والثاني في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار.والخامس في البضائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس في العلوم واكتسابها وتعلمها. وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم

الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخروج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه) المقدمة، ص309-310.)

[231] شريط، مصدر سابق، ص 208.

من الكمالي وجعلت البضائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب والمعين عليه[232].

يعتبر ابن خلدون ان كتاب **المقدمة كتاب فريد** بما يحتويه من معرفة وحكمة جديدتين "ونحن قد الهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر البضائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء – في إحصائه واستبهت بغيره فالناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء[233].

وهكذا نرى **أن صاحب المقدمة كان على وعي كامل بأنه قد حقق فتحا جديدا في معرفة القوى المؤثرة في حركية المجتمعات. وقد سمى هذا العلم الجديد علم العمران البشري.**

خامسا : الإطار الفكري Paradigm الجديد لابن خلدون.

يمكن القول بكل ثقة بأن علم العمران الجديد يمثل إطارا فكريا جديدا لدراسة أحداث التاريخ برؤية عمرانية. لقد أماط ابن خلدون اللثام عن مغالط المؤرخين المسلمين في تفسيراتهم لأحداث التاريخ وذلك في مقدمته للكتاب الأول (المقدمة). لقد أوضح أن كل الرؤىالتاريخية لهؤلاء المؤرخين كانت عاجزة على إعطاء تفسيرات ذات مصداقية للأحداث التاريخية التي عالجتها. وبتعبير توماس كوهن (Thomas Kuhn)[234] **كان علم التاريخ العربي الإسلامي يمر بأزمة في إطاره الفكري** Paradigm-Crisis. فولادة علم العمران البشري، كما حددت معالمه مقدمة ابن خلدون، كان هو الإطار

---

[232] المقدمة، ص 31-32.

[233] المصدر نفسه، ص 31.

[234] Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolution, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

الفكري البديل الذي يمدنا بفهم أفضل خاصة لتاريخ مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثم يستطيع المرء أن يفهم لماذا سمى ابن خلدون مقدمته بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة التى تكوّن عمله الكبير والمتمثل في "**كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**"[235].

فالكتابان الباقيان هما أساسا كتابان لتاريخ العرب والبربر ومن عاشرهم من الأمم الأخرى المختلفة. فبتسميته للمقدمة الكتاب الأول يؤكد ابن خلدون مدى أهمية هذا الكتاب باعتباره رؤية جديدة لأي فهم حقيقي لحركية التاريخ في مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية على الخصوص[236].

سادسا : خلفيتا علمي الإجتماع الخلدوني والغربي.

وكما ذكرنا من قبل، فإن عوامل الجغرافيا والثقافة والزمن تفصل بين علم العمران الخلدوني وعلم الإجتماع الغربي. فمن جهة، ظهر هذا الأخير كتخصص معاصر في آخر القرن الثامن عشر في القارة الأوروبية على يد أوغيست كونت. ومن ثم يعتبر كونت في الدوائر المعرفية الغربية المؤسس لعلم الإجتماع المعاصر[237].

---

[235] كانت هذه هي الطريقة التي قسم بها ابن خلدون نفسه مؤلفه كاملا. انظر المقدمة، ص 6.

[236] فابن خلدون كمؤرخ لم يكن أفضل من بقية المؤرخين المسلمين الآخرين كالطبري. انظر "منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها على كتاب العبر" للأستاذ التونسي محمد الطالبي في العدد الخاص لمجلة **الحياة الثقافية** (تونس، العام الخامس، العدد9، 1980، ص 6-26).

[237] نحن نعتقد أن ميلاد علم الإجتماع كمجال معرفي منظم يدرس المجتمعات الإنسانية وقع إرساء أسسه الأولى بإنهاء ابن خلدون كتابة مقدمته. وبهذا الإعتبار، فهو الرائد بلا منازع في هذا الميدان. وبالتالي فأوغيست كونت ينبغي اعتباره مؤسس علم الإجتماع الغربي المعاصر وليس علم الإجتماع بصورة عامة كما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. إن الدقة والموضوعية

ومن جهة ثانية، ولد علم العمران الخلدوني في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي أولا ثم في المشرق العربي الإسلامي بعد ذلك. وفي كلا الحالتين فإن نشأة هذين العلمين كانت حصيلة للظروف التي كانت تواجهها المجتمعات العربية والأوروبية. فقد تأثر علم الإجتماع الأوروبي ثم الإجتماع الأمريكي بقضايا المجتمعات الصناعية الجديدة التي عرفتها الحضارة الغربية المعاصرة. وكان علم العمران الخلدوني يعكس أيضا قضايا وهموم المجتمع العربي في المشرق والمغرب : عدم الإستقرار السياسي والترف والعصبية والبداوة والحضارة. إن استمرار تدهور الحضارة العربية الإسلامية بعد وفاة ابن خلدون أدى إلى ركود وفقر الفكر الديني والفلسفي والإجتماعي. **فغلق باب الإجتهاد بعد ابن خلدون بعقود قليلة فقط كان مؤثرا على استمرار الحضارة العربية الإسلامية في الضعف والتفكك.** إن ظهور الفكر الإجتماعي الخلدوني الناضج في هذه الظروف الرديئة للمجتمع العربي يعد ظاهرة لافتة للنظر. فلا يزال عمق تحليله العمراني للمجتمع العربي فريدا من نوعه في كل التاريخ الفكري للمجتمع العربي الإسلامي. فهذا المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد تونبي يؤكد هذه الحقيقة التي أشرنا إليها أكثر من مرّة في الفصول السابقة :

"ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك فإنه في مقدمة وكتاب العبر قد تصور **وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان**[238].

تؤهلان صاحب المقدمة أكثر من غيره على تبوء مكانة الريادة الأولى في ولادة العلوم الإجتماعية في كل تاريخ الفكر البشري.

238 Toynbee, A, The Study of History, London, Oxford University Press, 1956, vol III, p. 322.

ومع توسع الغرب الصناعي واحتلاله للعديد من بلدان العالم في العصر الحديث جاءت أيضا الهيمنة الثقافية الغربية للعالم العربي بما في ذلك علم الإجتماع نفسه. فنظريات ومفاهيم ومناهج علم الإجتماع الأمريكي والفرنسي والبريطاني تسطو اليوم على علم الإجتماع العربي. فمن الصعب جدا أن يدعي هذا الأخير أن له علم اجتماع عربيا مستقلا، كما هو الأمر بالنسبة لعلم العمران الخلدوني الذي ليس له تأثير كبير على علماء الإجتماع العرب المعاصرين. وفي رأينا إن غياب وجود علم اجتماع عربي مستقل بذاته اليوم يعتبر أحد مظاهر ما سميناه "**بالتخلف الآخر**" في العالم العربي[239].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإعتماد على علم الإجتماع الغربي ليس هو المصدر المعرفي الحقيقي لفهم حركية المجتمعات العربية. فهناك إقرار متزايد اليوم بين الباحثين بأن تفسيرات العلوم الإجتماعية طالما تكون متأثرة بالخصوصيات الثقافية والإجتماعية للمجتمعات التي تنشأ فيها تلك العلوم. فالإستعمال الكامل أو شبه الكامل لنظريات العلوم الإجتماعية الغربية بالنسبة للمجتمعات العربية لا يكاد يجد شرعية علمية، خلافا للعلوم الطبيعية، فإن النظريات والأطر الفكرية paradigms للعلوم الإجتماعية تتأثر كثيرا بالعوامل الإجتماعية والثقافية والتاريخية وبالرؤية الكونية[240] السائدة في المجتمع الذي تنشأ وتنمو فيها تلك العلوم[241]. أي أن هذه الأخيرة **لا تتمتع بموضوعية كاملة**. ومن ثم فتعميم استعمال رصيدها المعرفي على ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية مختلفة طالما يضعف من مصداقيتها. ولبيان ذلك

---

[239] انظر كتابي : التخلف الآخر : عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الأطلسية للنشر، تونس 2002، 216 ص.

[240] انظر كتاب : La Place du désordre/R.Boudon, Paris, Presses Universitaires de France,1984.

[241] انظر: Islamization of Knowledge or the Westernization of Islam, by Z.Sardan in Afkar Inquiry, 1 no. 7, Des. 1984.

نقارن الآن كيف درس وصنف ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيون الأوائل المجتمعات التي عرفوها عليها.

سابعا : التصنيف السوسيولوجي الثنائي ودراسة التغيير الإجتماعي.

مما لا شك فيه أن مقدمة ابن خلدون تشير بإطناب إلى ظاهرة التغيير الإجتماعي كما أنها تحتوي على تحاليل لحركية التغيير والتطور الإجتماعيين في المجتمعات العربية بصورة عامة رغم أن المجتمعات المغاربية كانت الميدان الرئيسي لدراسته وملاحظاته وتنظيره العمراني. وبالإضافة إلى ذلك، ففي محاولته لإرساء قواعد عامة تتحكم في تحولات المجتمعات البشرية اعتمد ابن خلدون أساسا على دراسة **المجتمع العربي في كل من المشرق والمغرب**[242]. فتصنيفه السوسيولوجي يعكس إذن نوعية التغيير الإجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الكبير يومئذ. فمن دراسته لهذا المجتمع قبل وأثناء القرن الرابع عشر على الخصوص اهتدى صاحب المقدمة إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي للمجتمع العربي يتشابه كثيرا مع نماذج التصنيف السوسيولوجي لعلماء الإجتماع الغربيين المعاصرين. ففي دراستهم للتغيير الإجتماعي في مجتمعاتهم توصل كل من ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيةن إلى نموذج **تصنيف سوسيولوجي** يمكن وصفه بانه **ثنائي الطبيعة**.

---

242 المقدمة، ص 5.

الجدول الثالث

ت	اسم عالم الإجتماع	طبيعة التصنيف الثنائي
1	ابن خلدون	المجتمع البدوي / المجتمع الحضري
2	دوركايم Durkheim	المجتمع ذو التضامن الآلي/ المجتمع ذو التضامن العضوي
3	كولي Cooley	المجتمع ذو المجموعات الأولية/المجتمع ذو المجموعات الثانوية
4	رادفيلد Redfield	المجتمع الريفي/المجتمع الحضري
5	لرنر Lerner	المجتمع التقليدي/المجتمع الحديث
6	برسنز Parsons	المجتمع ذو العلاقات الخاصة Particularism/المجتمع ذو العلاقات العامةUniversalism

فبينما استعمل صاحب المقدمة النموذج البدوي الحضري في تصنيفه لواقع المجتمع العربي لجأ علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال نماذج تصنيفه مشابهة كثيرا للنموذج التصنيفي الثنائي لابن خلدون مثل النماذج التصنيفية التالية : تقليدي / حديث traditional /modern ريفي / حضري rural/urban ما قبل الصناعي / الصناعي industrial / pré-industrial.

إن تصنيف المجتمعات البشرية إلى نوعين عند كل من ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين، رغم عدد القرون الفاصلة بينهم، إشارة على

بلوغ علم العمران / الإجتماع مستوى متقدم من النضج[243]. فقد أسس ابن خلدون علم العمران الجديد على مبادئ وأفكار ورؤى ومنهجية جديدة لدراسة التاريخ والمجتمع الأمر الذي أضفى على مقدمته روحا عصرية. أما علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون فقد استعملوا، من جهتهم، مناهج بحث مختلفة متأثرة شديدة التأثر بإبستيمولوجيا العلم الوضعي Positivist Science الذي انتشر تأثيره إلى معظم التخصصات المعرفية الحديثة. ومع ذلك فهناك من يعتقد، كما رأينا في الفصل الأول،[244] بأن استمرارية استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراسة المجتمعات البشرية لم تكن فقط نتيجة لنضج الفكر السوسيولوجي[245].

ثامنا : التصنيف السوسيولوجي الثنائي وطبيعة الظواهر الإجتماعية.

يستطيع المرء أن يتسائل وبكل شرعية : لماذا تبنى كل من ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين المعاصرين نموذج التصنيف الثنائي للمجتمعات :

(1) هل كان الواقع الإجتماعي لتلك المجتمعات التي درسوها واقعا ذا طبيعة ثنائية (بدوي/حضري. ريفي/حضري إلخ...) (2) هل أن طبيعة علم العمران الخلدوني وعلم الإجتماع الغربي هي التي أدت إلى تبني

---

[243] يرى العلم الوضعي المعاصر ان تصنيف الظاهرة الكبيرة مثل المجتمع إلى ظواهر أصغر مثل المجتمع البدوي/ الحضري أو المجتمع التقليدي/الحديث يمثل منهجية علمية من شأنها أن تحسن فهمنا للمجتمع كظاهرة معقدة وذلك بتحليل وإرجاع كينونته إلى العناصر الرئيسية التي يتكون منها. انظر :مصدر سابق ,.Y.Lacoste.Ibn Khaldun الذي يؤكد بان الفكر الإجتماعي والتاريخي الوضعي بدأ بمقدمة ابن خلدون.

[244] Mckinney, J, Constructive Typology and Social Theory, New York « Appletion-Century-Croft, 1966, p101.

[245] لا يذكرمكيني في كتابه المشار إليه أعلاه (ص 105-115) ريادة ابن خلدون في الوصول إلى التصنيف المزدوج الذي استعمله في تحليل المجتمعات العربية. فهذه المنهجية ساعدت بالتأكيد على دراسة حركية المجتمعات وعلى إرساء رصيد تنظيري حول المجتمعات العربية.

التصنيف السوسيولوجي الثنائي؟ (3) هل يمكن ربط هذا التصنيف الثنائي بالرؤية الفلسفية / الثقافية لحضارتي هذين الصنفين من علماء الإجتماع؟ فبعض علماء الإجتماع المعاصرين، الذين أثاروا قضية استعمال التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراسة المجتمعات البشرية، يميلون إلى إرجاع ذلك، جزئيا، **إلى طبيعة الظواهر الإجتماعية** نفسها. فعالم الإجتماع مكيني Mckinneyعلى سبيل المثال، يربط الأمر بالعناصر التالية :

1) يستعمل التصنيف الثنائي للتمييز بين أصناف مختلفة من التنظيمات الإجتماعية وذلك لإرساء إطار يسمح بفهم الأشكال العابرة أو الوسطية intermidiate من التنظيمات الإجتماعية.

2) يشكل طرفا قطبي التصنيف الثنائي نموذجين مثالين لتحليل المجتمعات البشرية.

3) يعتبر النظر إلى المجتمعات كحلقات متواصلة Continuum مفهوما حيويا في التحليل المقارن للظواهر الإجتماعية. فاستعمال التصنيف يساعد على إرساء مقاييس مرجعية يمكن بواسطتها فهم عمليات التغيير أو الأشكال البنيوية الوسطية وذلك بفضل مفهوم حلقات التواصل بين المجتمعات[246].

فتصنيف ابن خلدون للمجتمع العربي باعتباره بدويا / حضريا وتصنيف دوركايم للمجتمع باعتباره ذا تضامن اجتماعي آلي أو تضامن اجتماعي عضوي يمثلان، في رأي مكيني، أدوات منهجية علمية هامة تساعد كثيرا على فهم الظواهر الاجتماعية المعقدة في المجتمع[247]. ومن ثم فاستعمال العلوم الإجتماعية للنماذج التصنيفية ينبغي أن ينظر إليه، من

---

[246] مكيني، المصدر السابق.

[247] انظر ما جاء في الهامش244 أعلاه.

جهة، على أنه مؤشر على تزايد نضج هذه العلوم، ومن جهة أخرى، فهو أيضا أداة سوسيولوجية جوهرية لإرساء أسس النظريات الإجتماعية[248].

تاسعا : التصنيف السوسيولوجي الثنائي كانعكاس للواقع الإجتماعي.

يمكن للمرء أن يفترض أن لجوء ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين إلى استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراساتهم للمجتمعات هو نتيجة مباشرة **للواقع الإجتماعي** لتلك المجتمعات. ألم يكن التصنيف الثنائي : بدوي / حضري وصفا سوسيولوجيا واقعيا لطبيعة المجتمع العربي الذي عرفه صاحب المقدمة؟ أليست المصطلحات السوسيولوجية الثنائية (تقليدي / حديث، ما قبل صناعي / صناعي...) التي استعملها علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون انعكاسا أمينا للواقع الإجتماعي للمجتمعات الغربية المعاصرة؟ ومن ثم فينبغي البحث عن جذور المصطلحات السوسيولوجية في أرضية الواقع الإجتماعي[249]. فكلما كانت هذه المصطلحات قريبة من الوصف الحقيقي لطبيعة الظروف الإجتماعية بالمجتمع كلما كانت مصداقيتها على المستوى النظري والمستوى الميداني empirical أكثر متانة. ومع ذلك فإن التصنيف السوسيولوجي الثنائي لكل من ابن خلدون ونظرائه الغربيين لا يبدو أنه كان مجرد حصيلة لملاحظاتهم لواقع المجتمعات التي اهتموا بدراستها. بل يبدو أن تصنيفهم الثنائي كان متاثرا أيضا **بالجانب الذاتي** subjective dimension لعالم الإجتماع، كإنسان يقوم بملاحظاته الإجتماعية حول المجتمع ثم يرسي أطره النظرية الإجتماعية حوله. وفي هذا إشارة إلى أن الموضوعية العلمية الكاملة في

248 Mckinney, J, Constructive Typology, pp. 105-115

249 Foucault, M, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

العلوم الإجتماعية هي أمر ليس بالهيّن[250]. ولم يستطع حتىأفضل العلماء المعروفين أمثال ابن خلدون ودوركايم وفيبر وسبنسر تحاشي طبيعة الصعوبات التي يواجهها الدارس للظواهر الإجتماعية[251].

عاشرا : الجانب الذاتي في التصنيف الثنائي الخلدوني.

فبالإضافة إلى الجانب الإجتماعي المشار إليه يمكن إرجاع التصنيف السوسيولوجي الثنائي الخلدوني إلى **عوامل شخصية** عند صاحب المقدمة. فقد عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (1332-1406) حيث شاهد ازدياد ضعف الحضارة العربية الإسلامية. رأى بأم عينه أعراضا ومؤشرات عديدة لاضمحلال هذه الحضارة. كان ذلك واقعا حقا خاصة على الساحة المغاربية حيث قضى معظم حياته وكتب أعز أفكاره خاصة في ميدان علم العمران البشري[252].

فكعالم عربي مسلم قوي الولاء لقيم الإسلام وفلسفته لم يكن في وسع ابن خلدون إلا أن يتاثر شديد التأثر بما آلت إليه هذه الحضارة التي لها في قلبه مكان خاص. فلكي يفهم العوامل التي أدت إلى تفككها في المرحلة الحضارية لتطورها كان عليه أيضا أن يستوعب القوى الفاعلة في مرحلة البداوة الأولى. وهكذا **أصبحت مرحلتا البداوة / الحضارة طرفي حياة المجتمع العربي الإسلامي اللذين ركز عليهما** دراسته. فمما لا شك فيه أن

---

[250] Boudon, R, La Place du désordre, op.

يمثل هذا الكتاب نقدا لأسس نظريات التغيير الإجتماعي في العلوم الإجتماعية الغربية. لا يمكن وصف أي من هذه النظريات بدون تحفظ بانها علمية. ويرجع ذلك في نظر المؤلف إلى الطبيعة المعقدة للظاهرة الإجتماعية، من ناحية، والتحيز الثقافي الإجتماعي الذي لا يستطيع الباحث في العلوم الإجتماعية أنة يتخلص منه نهائيا، من ناحية أخرى.

[251] المصدر السابق، ص 158-161.

[252] وكما هو معروف فالمقدمة هي التي أعطت الشهرة العالمية لابن خلدون وليس ما تبقى من كتابات تاريخية في كتاب "العبر".

عاملي البداوة والحضارة قد أثرا شديد التأثير على مصير الحضارة العربية الإسلامية. فمن جهة، يرى ابن خلدون أن الحضارة العربية الإسلامية هي نتيجة لعاملين رئيسيين هما عصبية وشجاعة البدو وقوة عنفوان الأخوة الإسلامية التي أتى بها الإسلام للمجتمع الجديد. ومن جهة أخرى، فقد نجح ابن خلدون في تحديد عدد من الأسباب الموضوعية والذاتية التي عملت على الإنهزام والسقوط المحتومين للحضارة العربية الإسلامية. فبنظراته إلى قطبي البداوة والحضارة، باعتبارهما مرحلتين حاسمتين جدا في ظهور الحضارة العربية الإسلامية وسقوطها، توصل ابن خلدون إلى **نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي** الذي استعمله في تحليل حركية المجتمعات العربية الإسلامية.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره **فإن مرحلتي البداوة والحضارة يبدو أنهما شدتا أيضا اهتمام ابن خلدون نفسيا واجتماعيا**. فعلى المستوى الشخصي، يتعاطف ابن خلدون أكثر مع البدو منه مع الحضر. وكما ذكرنا في الفصل الثالث على الخصوص، فقد رآى في البدو حسن طبيعتهم وبساطة مكاسبهم المادية. فهذه الصفات البدوية تشبه بعض الصفات المحببة في الدين الإسلامي. فالقرآن يصف الإسلام بأنه دين الفطرة (الطبيعة البشرية الطيبة الخلق) والإعتدال[253].

أما على المستوى الإجتماعي فإن كلا من المجتمع البدوي والمجتمع الإسلامي يتمتعان بتضامن اجتماعي قوي. فالعصبية هو الرباط الجماعي بالنسبة للأول بينما رباط (الأخوة الإسلامية) أصبح هو العامل الموحد في المجتمع الإسلامي الجديد المتعدد التركيبة العرقية. ومن ثمّ فإنه يمكن القول **بأن تعاطف ابن خلدون الأكبر مع البدو هو تعاطف متاثر بالرؤية الإسلامية**

---

[253] المصدر السابق، ص 158-161.

لتفكيره[254]. فالبدو عنده هم أناس بسطاء بالطبيعة ومستعدون بالسليقة لتبني عقائد دينية جديدة وذلك بسبب طبيعتهم الطيبة التي لم تفسدها عوامل الحضارة والترف والتي طالما ورد نقدها في القرآن.

ومن هذا المنطلق يستطيع المرء أن يفسر أيضا **موقف ابن خلدون المعادي للكثير من ملامح حياة أهل الحضارة**. فسكان المراكز الحضرية هم قوم ينتشر بينهم الثراء والترف. فقد وجد ابن خلدون أن المحيط الحضري الكثير الثراء يفسد طيبة الطبيعة البشرية[255]، وبالتالي تضر بأسس القيم الإسلامية. فبالنسبة لصاحب المقدمة، إن معضلة تصلب عود الحياة المادية في مرحلة الحضارة لمسيرة الحضارة الإنسانية لا تقتصر على كونها النهاية القاتلة للحضارة كظاهرة موضوعية في حد ذاتها بل إنها قبل كل شيء صفعة مؤلمة لأخلاق الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها عنده وافر الإحترام والتقدير.

حادي عشر : جذور التصنيف السوسيولوجي الثنائي عند علماء الإجتماع الغربيين.

فمثل ابن خلدون، تأثر علماء الإجتماع الغربيون الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر بعوامل إجتماعية ونفسية في تبنيهم للتصنيف السوسيولوجي الثنائي أثناء قيامهم بالتنظير حول طبيعة المجتمعات وطرق تغييراتها وتحولاتها. فمن بين العوامل الإجتماعية التي لعبت دورا هاما في

---

[254] لم تؤد روح الوضعية والعقلانية البارزتين في المقدمة على ترك ابن خلدون القرآن والسنة:
Sadar.Z, The Future of Muslim Civilisation, London, Croom Helm, 1974.
وهذا يعني في الرؤية الإسلامية ان المعرفة البشرية تبقى دائما 'معرفة محدودة فقد كرر صاحب المقدمة كثيرا عبارة (الله أعلم) في صفحات ابواب المقدمة الستة.

[255] انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

صياغة نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي عندهم يمكن ذكر العوامل التالية :

1) إن دراسة المجتمعات غير الغربية خاصة من طرف علماء الأنثروبولوجيا الغربيين النشوؤيين[256] Evolutionist أدى بهم إلى اكتشاف انماط إجتماعية أخرى لحياة المجتمعات وصفوها في الغالب عل أنها بدائية primitive ومتخلفة وغريبة exotic في أحسن الأحوال.

2) إن استعمال المتخصصين الغربيين في العلوم الإجتماعية للتصنيف الثنائي للمجتمعات البشرية باعتبارها تقليدية / حديثة ومتخلفة / متقدمة وما قبل صناعية / صناعية. متأثر شديد التأثر، على ما يبدو، **بالفلسفة الداروينية** لنشوء المجتمعات الإنسانية[257]. فالرؤية الداروينية ترى أن نمط نمو المجتمعات البشرية يشبه نمو الكائنات الحية. فالإنسان من وجهة النظر الداروينية نشأ وتطور عبر العصور من حالة بدائية بسيطة إلى الحالة الحاضرة الأكثر تعقيدا. وهكذا فسواء كان التطور تطور الإنسان الفرد أو تطور المجتمع فإنه يظل دائما ذا طرفين متقابلين : **بدائي ومتقدم.** وبناء على هذه الرؤية التطورية للنمو / التنمية يصبح تبني التصنيف السوسيولوجي الثنائي، كإطار سوسيولوجي غربي كلاسيكي لتحليل المجتمعات، أمرا واردا جدا. ومع ذلك فلم يكن علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين متأثرين بالمنظور الدارويني فقط، بل كانوا متأثرين أيضا باعتقادهم القوي في **مفهوم التطور المتواصل** للمجتمعات الإنسانية.

---

[256] يصف المقتطف التالي جيدا طبيعة الفكر التطوري واهتمامه البحثي : "فبظهور النظرية الكاملة لداروين بخصوص التطور البيولوجي على الساحة الفكرية الأوروبية في عام 1825 إزداد الإهتمام بتطبيق مفاهيم التطور على المجالات الثقافية والإجتماعية". انظر:
Encyclopedia of Sociology, 1976 مصدر سابق

[257] وهذا صحيح على الخصوص بالنسبة لسبنسر وكونت.

3) إن التحولات الكبيرة التي بدأت تشهدها المجتمعات الغربية في ميداني العلم والتصنيع خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين كان لهما أثر قوي على التصور نفسه الذي كان متخصصو العلوم الإجتماعية يطرحون من خلاله دراسة أنماط التنمية والتطور للمجتمعات البشرية. فالحركية الجديدة للمجتمعات الغربية بإنجازاتها اللافتة للنظر وانطلاقاتها العملاقة لا بد أنها أثرت **نفسيا** على علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين **لكي يتحيزوا في دراستهم للمجتمعات الغربية**. فالفكر السوسيولوجي لسبنسر هو مثال على ذلك. فادعاءه المتشدد بأن علمية تطور المجتمعات أمر محتوم ومتواصل لا يجد مساندة قوية في ملف تاريخ المجتمعات شرقا وغربا. ويصدق نفس الشيء على مفهومه للتطور ذي الإتجاه الواحد Linear Evolution[258]. لقد تأثر اليوم فكر ما يسمى **بعلم اجتماع التنمية** بتلك المقولات الواهية. إن بعض المقولات مثل أن "تطور المجتمعات" هو عملية طبيعية وأساسية وأن تقدمها المستمر ليس هو إلا مسألة وقت[259] هي مقولات لا تؤيدها بحوث العلوم الإجتماعية نفسها. فمع بداية السبعينات (1970) بدأت محاكمة نظريات التطور حول التنمية ولا يزال النقد مستمرا في الدوائر الفكرية السوسيولوجية لتلك النظريات[260]. فالناقدون يرون أن عمليتي التنمية والتغيير يجب أن ينظر إليهما على أنهما نتيجة لعوامل داخلية وخارجية للمجتمع المعين. ومن ثَمَّ يتضح أن الجانب الشخصي (الذاتي) قد لعب دوره في تحليل علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لحركية المجتمعات الغربية وغير الغربية.

---

258 Applebaum, R, Theories of Social Change, Chicago, Markham Publishing Co. 1970, pp. 16-30.

259 يبدو هذا واضحا في موقف كونت من التنمية والتقدم"عند النظر إلى البشرية ككل يبدو أن التنمية البشرية تقع بطريقتين : أولا إزدياد تحسن وضع الإنسان. وثانيا ازدياد التحسن في الوسائل المستعملة" من كتاب : ص 19-20 Appelbaum / .Theories of Social Change,

260 الداروينية في الميزان، عالم الفكر، المجلد5، العدد 4، 1980.

ثاني عشر : مفهوم التغيير الإجتماعي عند ابن خلدون.

يفيد **مفهوم التغيير الإجتماعي**، عند كل من ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين، تحول المجتمع من حال إجتماعي بسيط إلى حال إجتماعي أكثر تعقيدا. فبساطة المجتمع البدوي عند صاحب المقدمة يأتي من ندرة الموارد المعيشية المتوفرة عند هذا الصنف من المجتمعات[261]. فالبدوي لا يملك في العادة من موارد المعاش أكثر مما تتطلبه حاجاته المعيشية اليومية التي تؤمّن بقاءه على قيد الحياة. كما أن وجود روح العصبية القوية بين البدو واتصافهم بخصال الشجاعة واستعدادهم العفوي لدخول ديانات جديدة وقدرتهم على المحافظة على خيرية فطرية الطبيعة البشرية[262]هي، في رأي ابن خلدون، ملامح لهذا النوع البسيط من المجتمعات البشرية. ومن جهة أخرى، يرى ابن خلدون أن تعقيد المجتمع الحضري هو في الأساس نتيجة للثراء المادي الكبير (الترف) الذي يتصف به هذا المجتمع أساسا. تأخذ العصبية في هذا الأخير أشكالا أخرى غير العصبية البدوية المشار إليها سابقا. أما وازع التدين وصفة الشجاعة فطالما يضعف شأنهما كثيرا في ظروف الحياة الحضرية. وهكذا **يبرز صاحب المقدمة بأن العوامل المادية (الإقتصادية) تلعب دورا حساسا في تشكيل نمط حياة الناس.**

تقترن عند ابن خلدون المرحلة الحضرية في تطور المجتمعات العربية التي درسها بأفول حضارة هذه المجتمعات. إذ الثراء الفاحش والترف يؤديان إلى ظهور العديد من المشاكل الإجتماعية وغير الإجتماعية في المجتمع. ومن أبرز هذه المشاكل هي ما يطلق عليه علماء الإجتماع

---

[261] يتفق هذا مع مبدإ الحتمية المعاشية لابن خلدون وكيف تؤثر تلك الحتمية على حركية المجتمع وسط حياته "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" المقدمة، ص 96.

[262] انظر الفصل الثالث في هذا الكتاب.

المحدثون **بالتفكك الإجتماعي الثقافي** socio-cultural breakdown. فابن خلدون كان على هذا المستوى **سابقا** لدوركايم في إشارته إلى العلاقة الوثيقة بين ازدياد نسبة السلوك الإنحرافي / الإجرامي في المجتمعات العربية وضعف الرابطة الإجتماعية الثقافية وذلك بسبب هيمنة ثقافة الثراء والترف في المجتمع. يكتب ابن خلدون في هذا الصدد شارحا مظاهر السلوكات غير السوية وآلياتها : "وأما فساد اهلها (المدينة ذات الحضارة والترف) واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة[263]. وتنصرف النفس على الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات. ثم تجدهم – لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف – ابصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وأطرح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي الأرحام والمحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، **حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم** إلا من عصمه الله[264].

---

[263] ينبغي أن تذكرنا عبارة ابن خلدون هنا بالعبارة"legitimate and illegitimate means" المستعملة في علم الإجتماع الحديث في دراسة الجريمة والإنحراف، كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

[264] المقدمة، ص 293-294.

فمما لا شك فيه أن هذه الملاحظة القيمة حول العوامل العمرانية والتصرفات غير السوية تعد **مساهمة خلدونية** ذات شأن بالنسبة **لدراسة الإنحراف والإجرام وهو ميدان خلدوني لم يقع تناوله**[265].

يجب التأكيد هنا بأن المنظور العام لصاحب المقدمة حول التغيير الإجتماعي وكذلك حول أسباب الإنحراف هو منظور **يعطي أولوية للعوامل المادية المنتشرة في المجتمع**. فتحول المجتمعات العربية من المرحلة البدوية البسيطة إلى المرحلة الحضرية المعقدة هو، في رأي ابن خلدون، حصيلة أساسا لتغيير موارد معاشية بدائية إلى موارد ثراء وترف متقدمة ومعقدة الطبيعة[266].

ثالث عشر : ابن خلدون وماركس.

يمكن اعتبار مقولة ابن خلدون في العبارة "**إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش**" مقولة سابقة للفكر الماركسي المعاصر. فنمط طرق المعاش الإقتصادي في مجتمع ما يحدد، حسب صاحب المقدمة، طبيعة نمط الحياة فيه. إن جوهر هذه الملاحظة الإقتصادية الإجتماعية الخلدونية لا يكاد يختلف عن قول ماركس "إن وسائل الإنتاج تحدد جوانب الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية في المجتمع".

ولا ينبغي، مع ذلك، التسرع إلى القول بان ماركس وابن خلدون يتفقان على كل المستويات. فمحاولة جعل فكر صاحب المقدمة ماركسيا مائة في المائة هي تشويه للرؤية الخلدونية المتعددة العوامل في تفسيرها للظواهر الإجتماعية[267]. **إن مثل هذا التوجه فيه الكثير من التعسف عن الفكر**

---

[265] ليس هناك دراسات معروفة تناولت قضية الإنحراف والجريمة في علم العمران الخلدوني.

[266] انظر هامش 261.

[267] جدعان، فهمي : أسس مفهوم التقدم بين المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 87.

الأصيل لابن خلدون. إنه باختصار محاولة للقضاء على الجانب الإسلامي للفكر الخلدوني. ولإبراز الفرق بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي فإنه يمكن الإقتصار على الملامح التالية : فبينما ركز ماركس على القوى المادية (الإقتصادية) باعتبارها المحرك الحقيقي لمسيرة المجتمعات الإنسانية، أعطى ابن خلدون دورا هاما للعوامل غير المادية في ولادة ونهوض وانهيار المجتمعات والحضارات البشرية. فمقولته المشهورة حول عدم قدرة العرب على تأسيس ملكهم بدون عامل الدين مثال واضح على ذلك "في أن **العرب** لا يحصل لهم الملك إلا **بصبغة دينية** من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة[268]".

رابع عشر : الجذور الإسلامية لفكر ابن خلدون.

فمن جهة، هناك محاولات من طرف الدراسات الغربية لسحب الطابع الإسلامي عن الفكر الخلدوني وتعويضه بنموذج فكري غربي. يرجع أساسا إعجاب المفكرين الغربيين بفكر صاحب المقدمة إلى اتصاف عقل ابن خلدون بالوضعية Positivism أو الملاحظة الميدانية Empiricism والعقلانية. إن مثل ذلك الإعجاب أمر منتظر إذ انه ينسجم كثيرا مع منطق وتصور الفكر الغربي المعاصر.

ومن جهة أخرى، يظهر العديد من علماء الغرب الدارسين لتراث ابن خلدون الكثير من الدهشة والحيرة إزاء بعض أفكار صاحب المقدمة. فإيف لا كوست Yves Lacoste، على سبيل المثال، يَكِنّ الكثير من الإحترام لأصالة الفكر الخلدوني[269] لكنه لا يكاد يقر بإمكانية تواجد شخصية ابن خلدون الواضحة الملامح الإسلامية مع فكره الوضعي القوي. وبعبارة أخرى، يرى لاكوست نوعا من الإزدواجية الفكرية في شخصية ابن خلدون،

---

[268] المقدمة، ص 119.

[269] مصدر سابق Lacoste, Y, Ibn Khaldun, Paris, François Maspéro, 1956

هذا المفكر العملاق الوحيد في القرون الوسطى. فوجود كل من الفكر الوضعي المتين وروح التدين القوي في شخصية العالم لا يلقى عادة ترحيبا به عند الرؤية الغربية المعاصرة للعلم. ومن ثم فلاكوست كان بكل تأكيد يريد **فرض رؤية غربية للعلم** على صاحب المقدمة كعالم مسلم. إن ما يصعب إنكاره هو أن تأسيس ابن خلدون لعلم العمران البشري متأثر بخلفية رؤيته الإسلامية التي وجهت إطار فكره الناضج. وهكذا فإن بعض ما كتبه لاكوست بشأن ابن خلدون، رغم جديته وامتداحه لفكر ابن خلدون، ليس بالعمل العلمي الموضوعي، إذ أنه **كان يحاول أن يلبس أفكار ابن خلدون لباسا غربيا.**

أما من وجهة النظر الإسلامية فإن أخلاقيات مؤلفات ابن خلدون تمثل العرف الشائع عند العلماء الباحثين المسلمين من حيث كيف ينبغي أن يتصرفوا في محاولاتهم لفهم ظواهر الكون والمجتمع. **يعتبر المنهج الوضعي إحدى الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي لدراسة الظواهر.** فهذا المنهج لا يقتصر إذن على الرؤية المعاصرة للحضارة الغربية. فالقرآن، كأول مرجع للحضارة الإسلامية، قد :

أ) تبنى منهجا وضعيا وعقلانيا يستند على الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب) أكد مباشرة أو بالإشارة في حوالي سدس آياته على الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج) تحاشي استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلا، لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد.

إن أبواب المقدمة وفصولها شاهد على تأثير منهج القرآن على منهج ابن خلدون كعالم وضعي في علم عمرانه الجديد وكمؤمن بالماورائيات وبالطرق الصوفية.

فالكاتب الجزائري عبد الله شريط يعتقد أنه يمكن تفسير ظاهرة ابن خلدون في القرون الوسطى بسبب اعتناقه **لتراث فكرى إسلامي خالص عرفه المغرب الإسلامي** يومئذ. أما المشرق الإسلامي فيرى شريط أنه كان أقل مناعة من التأثيرات المشوهة الشائعة الإنتشار والواردة من الديانات والمذاهب الأسطورية والسحرية والميتافيزيقية للحضارات الإغريقية والإسرائيلية والفارسية والمسيحية. **فتمتع المحيط الثقافي الإسلامي في المغرب الإسلامي بأكثر نقاوة دينية عقائدية** لا بد أنه لعب دورا هاما، في رأي شريط، في إنتاج فكر عمراني خلدوني يتصف بالوضوح والوضعية والأصالة.

خامس عشر : مفهوم التغيير الإجتماعي عند علماء الإجتماع الغربيين الأوائل.

ليس من المبالغة القول بان طرح ظاهرة التغيير الإجتماعي عند علماء الإجتماع الغربيين الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وآخرين يتشابه عموما مع طرح ابن خلدون.

فالنمط النموذجي لتطور المجتمعات البشرية يتلخص في تحولها من وضع إجتماعي بسيط إلى وضع إجتماعي أكثر تعقيدا وذلك رغم استعمال علماء الإجتماع مصطلحات مختلفة للتعبير عن بساطة المجتمعات أو تعقيدها[270]. فبالنسبة لوصف بساطة المجتمعات استعمل هؤلاء العلماء مصطلحات تتقارب في معناها مع مصطلح البداوة عند صاحب المقدمة والذي يصف في نهاية الأمر نمط الحياة البدائي للمجتمعات. فالمجتمعات ذات التضامن الآلي Solidarité Mécanique بتعبير دوركايم أو المجتمعات التقليدية أو الريفية هي أساسا مجتمعات تتصف بملامح

[270] انظر : مصدر سابق Applebaum,Theories of Social Change

في ما يخص كثافة السكان وتوفر موارد المعاش ووسائل الضبط الإجتماعي والثقافي. ومن ثم فمعنى **التضامن الإجتماعي** في تلك المجموعات البشرية يتشابه كثيرا مع ذلك الذي يسود المجتمع العربي البدوي ذي العصبية القوية التي تحدث عنها ابن خلدون.

إن عملية التضامن الإجتماعي في مثل تلك المجتمعات هي عملية تتصف بالبساطة في حد ذاتها. فمفهوم التضامن الآلي عند دوركايم يعبر بوضوح عن درجة دنيا من البساطة في نمط حياة المجتمعات البدائية. إنها مجتمعات لا تحتاج عموما إلى جهود تنظيمية رسمية للمحافظة على تضامنها الإجتماعي واستقرارها ونظامها الإجتماعي. فنظام الأعراف والقيم الثقافية هو الضامن لتكافل هذه المجتمعات[271]. وفي نفس هذا الإتجاه يعتبر مفهوم **المجتمع المحلي** Gemeinschaft لعالم الإجتماع الألماني تونيز Tonnies نموذجا مثاليا لتعاطف علماء الإجتماع الغربيين الأوائل مع روح المجتمعات البسيطة حيث تسود العلاقات غير الرسمية والتعاون المتبادل بين الأفراد والجماعات. فتحيز تونيز في تعاطفه مع هذا النوع من المجتمعات يشبه إلى حد كبير تعاطف ابن خلدون المتحيز مع المجتمع البدوي[272].

أما بالنسبة للمجتمعات المعقدة التركيبة الإجتماعية فقد استعمل علماء الإجتماع الغربيون الأوائل عددا من المفردات الواصفة لتلك المجتمعات مثل المجتمعات الحديثة modern والصناعية industrial والحضرية urban الخ... وطالما وقع قياس مفهوم التعقيد في هذا المجتمعات بمؤشرات الكثافة السكانية والتنوع الثقافي multiculturalism والنمو الإقتصادي والتصنيع وغيرها من المؤثرات. وبالإضافة إلى هذا، فقد استعمل علماء الإجتماع

---

[271] انظر : مصدر سابق Aron , Etapes, p.319

[272] انظر: مصدر سابق Abraham, Origins, pp247-255:

مفاهيم أخرى مثل مفهومي إزدياد تخصص البنى الإجتماعية differenciation[273] ووسائل الضبط الإجتماعي للمجتمع كمقياس لتعقيد أو بساطة المجتمع. فهذا الأخير يزداد تعقيده كلما انقسمت بناه الإجتماعية إلى بنى أصغر فأصغر والعكس صحيح بالنسبة لازدياد بساطة تركيبة المجتمع.

فمفهوم التضامن العضوي عند دوركايم ينظر إليه على أنه أفضل من مفهوم التضامن الآلي[274] لان الأول يسمح للمجتمع الصناعي الحديث في الإستمرار في حركيته وتقدمه والمحافظة على توازنه. ورغم أهمية هذا المفهوم الدوركايمي واستمرار استعماله من طرف علماء الإجتماع المحدثين **فإن دوركايم لا يبدو مرتاحا** بالنسبة لمقدرة التضامن الآلي على المحافظة على توازنه. النظام الإجتماعي الحديث خاصة عندما تكون عمليتا التعقيد وانقسام البنى الإجتماعية مكثفتين وسريعتين. **فمفهوم دوركايم المشهور والمتمثل في اللامعيارية Anomie يعبر بطريقة سوسيولوجية عن خوف دوركايم وقلقه من المخاطر التي تهدد طبيعة المجتمعات الصناعية الحديثة** التي عرفت نموا اقتصاديا كبيرا وانقساما هائلا في بناها الإجتماعية. ومن ثم انتشر استعمال مفهوم اللامعيارية[275] في العصر الحديث لا من طرف علماء الإجتماع فحسب وذلك لدراسة وتحليل المشاكل الإجتماعية وضعف

---

[273] استعمل دوركايم على الخصوص مصطلح :differenciation في كتابه: De la division du travail social

انظر ايضا Aron, Etapes, pp 328–329

و F.R. Allen, Socio-Cultural Dynamics, New York, Macmillan Co. 1971,pp139-159

و N. Smelser, Essay in Sociological Explanations, Englewood Cliff, N.J.Prentice-Hall,1968

[274] Gellner, E, Muslim Society,London, Cambridge University Press, 1981, pp.86-90.

[275] انظر : Aron, Etapes, p.374

الإندماج الإجتماعي للأفراد وكثيرا من الأزمات الأخرى التي تشكو منها المجتمعات الحديثة المعقدة التركيبة. ومع ذلك، فدوركايم المتأثر بنظرية التطور ليس هو عالم الإجتماع الغربي الوحيد الذي يعبر على نوع من التشاؤم إزاء الإحتمالات الخطيرة التي يمكن ان تهدد مستقبل المجتمعات الغربية.

فعالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر ليس أقل خوفا من دوركايم بالنسبة لآثار انتشار العلم الوضعي Positivist Science وعقلنة شؤون الحياة Rationalization والتنظيم الإداري البيروقراطي على الملامح الإنسانية والقدسية للمجتمعات الحديثة[276]. فمواقف ماكس فيبر المضطربة إزاء المجتمعات الغربية الحديثة تشبه إلى حد كبير مواقف ابن خلدون من المجتمع العربي المتحضر والمترف.

يصف الجدول الرابع أوجه التشابه والإختلاف بين ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين الأوائل حول المجتمعات البسيطة والمعقدة التركيبة الإجتماعية :

[276] مصدرسابق، ص 522-529. و Abraham, Origins , pp 288-271

الجدول الرابع

عالم الإجتماع	موقفه من المجتمع البدائي/البسيط	موقفه من المجتمع الحضري/المعقد
1- ابن خلدون	تعاطف كبير مع المجتمع البدوي	تبرم كبير من المجتمع الحضري المترف
2- دوركايم	يتمتع المجتمع ذو التضامن الآلي بقدرة كبيرة على ضبط سلوك أفراده لكن دوركايم يرى أن مثل هذا المجتمع غير قادر على التغيير الإجتماعي السريع والهام. ومن ثم فهو يشكو من عراقيل لا تسمح له بالنمو والتقدم البارزيْ الملامح.	يتعاطف دوركايم مع المجتمع ذي التضامن العضوي لأن هذا الأخير يمكّن المجتمع من التطور الكبير والتقدم الضخم. لكن دوركايم لا يكاد يخفي مخاوفه وقلقه من إمكانية الإنتشار الواسع لظاهرة اللامعيارية Anomie في هذا الصنف من المجتمعات.
3-فيبر	يتعاطف فيبر مع المجتمع التقليدي البسيط وذلك لانتشار العلاقات غير الرسمية فيه.	يثير انتشار العقلانية Rationalization والنظام البيروقراطي والنمو الإقتصادي المادي الكبير والعلاقات الرسمية مخاوف فيبر إزاء مستقبل هذا الصنف من المجتمعات.
4-تونيز	يتعاطف تونيز كثيرا مع المجتمع المحلي البسيط ذي العلاقات الإنسانية غير الرسمية Gemeinschaft السائدة بين أفراده.	لا يرحب تونيز بالمجتمع الحضري ذي العلاقات الرسمية Gesellschaft بين أفراده إذ أن انتشار مثل هذه العلاقات يؤدي إلى الجفوة والإغتراب في علاقات أفراده.

سادس عشر : الثورات الثلاث وحدث التنمية.

تعتبر الثورتان الصناعية والعلمية التي عرفتها أوروبا أولا ثم انتشارهما بعد ذلك إلى مناطق أخرى في العالم، **الحدثين الحاسمين** اللذين غيرا المجتمعات المعاصرة تغييرا جذريا وأعطياها، خاصة في الغرب، بنى إجتماعية عصرية. وكانت النتيجة المباشرة في الغرب لهاتين الثورتين تبلور ملامح **ثورة ثالثة** يمكن تسميتها بالثورة الإقتصادية / المادية[277].

فمن الناحية التاريخية، ارتبطت الثورة الصناعية في الغرب إلى حد ما بالتوسع الإستعماري الغربي في العالم. فمن جهة، كان التوسع الإستعماري الغربي استجابة للحاجة الملحة من المواد الخام التي تتطلبها عملية التصنيع في المجتمعات الغربية المهيمنة. ومن جهة ثانية، ينبغي النظر إلى التوسع الإستعماري الغربي على أنه كان يهدف أيضا إلى احتلال أقطار لها استراتيجية عسكرية وسياسية بالنسبة للدول العظمى. وبحصول هذه الأحداث التاريخية الهامة **تغير ميزان القوى** بطريقة حاسمة بين المجتمعات الغربية القوية وتلك المجتمعات التي سقطت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ضحية للهيمنة الغربية[278]. وكنتيجة لهذا الوضع وقع **تهميش المجتمعات التي كانت مستعمرة من المشاركة في النهضة العلمية والتصنيع والنمو الإقتصادي وغيره. إن بروز ما يسمى بالعالم الثالث هو ظاهرة تاثرت كثيرا بعوامل الهيمنة الإستعمارية الغربية.**

---

[277] يشير Sardar في كتابه The Future Civilisation of Muslim (pp 27–29) بأن العقلانية كنمط تفكير بارز في المجتمع تقترن كثيرا بهيمنة المادية في المجتمع. فمادية المجتمعات الغربية الحديثة ليست حصيلة التفكير العلمي العقلاني فحسب بل هي أيضا نتيجة للثورة الصناعية ذات الطبيعة المادية.

[278] Bairoch, P, Le Tiers-Monde dans L'impasse, Paris, Gallimard,1970.

أما بالنسبة لوقع تلك الثورات الثلاث فإنه يمكن القول بأن تأثير هذه الأخيرة كان عموما ذا **طبيعة مادية**. أي أن المجتمعات الحديثة تتأثر أكثر بالجوانب المادية التي أنتجتها الثورات الثلاث. فالثورة العلمية الغربية قد أحدثت تغييرا في قيم الإنسان وفي تصوره للعالم ولنفسه (ومن ثم فيمكن النظر إليها بصفتها ثورة ثقافية أيضا).

ومع ذلك، يعتبر التوجه العام للثورة العلمية الغربية توجها يستند أساسا على **فلسفة مادية للحياة وعلى تطبيقات مادية لذلك**. وبالإضافة إلى ذلك فإن عمليتي النمو الإقتصادي والتصنيع قد زادتا بطريقة جذرية في تصلب الوجود المادي للإنسان المعاصر. **إن انتشار هاته الثورات المادية الثلاث في المجتمعات الغربية كان له آثاره على كل ملامح الحياة تقريبا في المجتمعات المعاصرة ليس في الغرب فقط بل في كل مجتمعات العالم.**

وهكذا فنظرية ابن خلدون لتغيير المجتمعات (من البداوة إلى الحضارة) تشبه كثيرا نظريات علماء الإجتماع الغربيين على مستويين : (1) فابن خلدون وهؤلاء العلماء يرون أن نمط تغيير المجتمعات يسير في طريق التطور من الشكل البسيط إلى الشكل الأكثر تعقيدا، حضارة وحداثة وتصنيعا. (2) يتفق صاحب المقدمة مع علماء الإجتماع الغربيين بالنسبة لعلاقة المادية بعملية تطور المجتمعات. **فالجميع يرى أن تحول المجتمعات من البداوة / البدائية إلى الحضارة / الحداثة لا يتم بدون وجود حد أدنى على الأقل من الموارد المادية فيها.**

سابع عشر : رؤية ابن خلدون لجدلية الحضارة.

إن الثورة الثقافية الإسلامية التي حولت مجتمعا بدائيا بسيطا في الجزيرة العربية إلى مجتمع إسلامي أكثر تعقيدا وأكثر كثافة سكانية ما كان لها أن تحقق إنجازات حضارية كبيرة بدون توفر معطيات مادية أساسية (مثل الثروات الناتجة عن الفتوحات الإسلامية). وبغض النظر عن طبيعة

العوامل التي تقف وراء تحول مجتمع ما من وضع بدائي التركيبة الإجتماعية إلى وضع إجتماعي يتصف بتعقيد أكبر فإن علماء الإجتماع لم يكونوا قادرين، كما رأينا، على إهمال عمليات التحضر والتصنيع في تغيير وتطور المجتمعات الإنسانية.

فابن خلدون، على سبيل المثال، وجه نقدا لاذعا إلى المرحلة الحضارية (مرحلة الترف على الخصوص) من حياة المجتمعات العربية رغم انه ولد وشب في بيئات حضرية. وبالإضافة إلى ذلك فقد قضى معظم حياته في مراكز حضرية. رأى ابن خلدون في أهل سكان المدن الحضرية المترفة **تبلور جدلية آثار إزدياد تصلب الحياة المادية على سلوك الناس.** فمن جهة، لا تستطيع الجوانب الحضارية، بالمعنى السوسيولوجي، أن تنطلق وتستمر في النمو بدون نوع ما من الأسس المادية. ومن جهة ثانية، فإن الحضارة الإنسانية يصيبها الضعف والتفكك بسبب النمو المادي الضخم المؤدي إلى الترف. ومن هذا المنطلق **كان ابن خلدون مقتنعا شديد الإقتناع بسقوط الحضارة المترفة في نهاية الأمر.** فالعوامل المادية في شكلها المترف هي إذن القوى الحاسمة التي تعمل على نسف أسس الحضارة. وهذا ما يفسر موقف ابن خلدون المتشائم من المصير الذي ينتظر المجتمع الذي تسود فيه **ثقافة الترف.** فهو مجتمع، في نظر صاحب المقدمة، يؤذن بانتهاء حلقة تطور المجتمعات البشرية وحضارتها. ولعل المرء يستطيع أن يرى في موقف ابن خلدون المعادي لأهل الحضر أنه موقف ينطبق في الأساس على العرب الحضريين المترفين الذين طالما كانت أنماط حياتهم سببا في ضعف وانهيار مجتمعاتهم وحضارتها. ومن ثم فعداءه لأهل الحضر المترفين فيه إشارة ضمنية إلى أن **ابن خلدون يقف** مع مسيرة التطور للمجتمعات وليس العكس كما ذهب إلى ذلك البعض. أي أنه **يساند مسيرة تطور المجتمعات التي لا تهيمن فيها الجوانب المادية على معالم الحياة الفردية والجماعية.**

ثامن عشر : إشكالية المجتمع الحضري.

وكما سبق ذكره، فإن معظم علماء الإجتماع الغربيين المذكورين هنا لا يذهبون إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الخراب ينتظر البنى الإجتماعية والسياسية والإقتصادية لبناء الحضارة البشرية متى انتشرت في هذه الأخيرة ظواهر تقسيم العمل وأخلاقيات العقلانية المتشددة والمادية المسرفة لكنهم يبقون متخوفين من معالم المجتمع الصناعي الجديد. فموقف **دوركايم** من هذه العلاقة، كما راينا، **موقف يشوبه الكثير من الحيرة والقلق** بالنسبة لمستقبل المجتمع الصناعي الأوروبي الجديد الذي أصبح فيه التضامن العضوي هو الأداة الرئيسية التي تشرف على تحديد ملامح نظامه الإجتماعي[279].

اما ماكس **فيبر** فيبدو أنه ذو رؤية أكثر **تشاؤما** على مصير المجتمعات البيروقراطية العقلانية. فقلقه كان واضح المعالم بشان تلك المجتمعات حيث لا تكاد البيروقراطية والعقلانية تترك شيئا دون التأثير فيه سواء كان ذلك في العلاقات العامة او الخاصة بين الناس. ومما يزيد من قلق فيبر هنا هو أن تفشي البيروقراطية والعقلانية لا يقتصر على المجتمعات الغربية فقط بل هو يشمل، إلى حد كبير، بقية المجتمعات الساعية إلى النمو والحداثة في العصر الحديث. يبدو على ماكس فيبر الخوف من ضياع الروح والتعاطف الإنسانيين إذا ما استمرت موجة العقلانية والبيروقراطية والعلمانية والمادية في طغيانها على كل ملامح الحياة الإجتماعية[280]. كما شهد ذلك بداية المجتمع الألماني الذي عاصره. **فعلماء الإجتماع الثلاثة، ابن خلدون، دوركايم، وفيبر، عبروا كلهم، كل**

---

[279] Aron, R. , Etapes, p.374

[280] المصدر السابق، ص 568 حيث يبين فيبر بأن انتشار النظام البيروقراطي والعقلاني والعلم سوف يكون لهما أكثر أخطار على الجوانب الإنسانية في المجتمعات الإشتراكية منها في المجتمعات الرأسمالية.

بطريقته، عن خوفهم وقلقهم وتشاؤمهم إزاء المرحلةالمتقدمة (الحضارة المترفة / المجتمع الصناعي / المجتمع البيروقراطي) لتطورات مجتمعاتهم. وهكذا يمثل المجتمع المتطور والمعقد البنية الإجتماعية إشكالية لكل واحد منهم.

تاسع عشر : مفاهيم المجتمع السياسي والداروينية الإجتماعية والتطور المحدود أو المستمر.

من الواضح مما سبق ذكره أن المنهج التاريخي الإجتماعي لصاحب المقدمة في دراسته للمجتمع العربي أدى به، كما أكدنا من قبل، إلى إدراك حقيقة ظاهرة التغيير الإجتماعي والتنمية والتطور في المجتمعات البشري[281]. فابن خلدون لا يتردد في التأكيد على تحول المجتمع من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة، كغاية يهدف إليها معظم البدو. أما العكس فهو غير صحيح[282].

أما بالنسبة لقضية تطور المجتمعات، فإن ابن خلدون لا يتفق مع علماء الإجتماع الغربيين الأوائل. فعلى عكس ما ذهب إليه سبنسر في هذا الشأن، فابن خلدون يرى **أن المجتمعات العربية التي درسها قد عرفت ما يمكن أن نطلق عليه بالتطور والتنمية المحدودين وليس المستمرين.** ويمكن إرجاع الفرق بين الرؤية الخلدونية ورؤية علماء الإجتماع الغربيين الأوائل بخصوص محدودية أو استمرارية تطور المجتمعات **إلى اختلاف الواقع الإجتماعي** التي كانت عليه هذه المجتمعات في عصر هؤلاء العلماء. فنظريات ابن خلدون وهؤلاء العلماء حول المجتمعات تعكس في العمق الواقع الإجتماعي المختلف لتلك المجتمعات. فمفهوم ابن خلدون لمحدودية تطور المجتمعات يجد، إلى حد كبير، تفسيرا له **في تصور ابن خلدون**

---

281 المقدمة، ص 25.

282 المصدر السابق، ص 96-98.

للمجتمع العربي كمجتمع سياسي، أي أن حاضره ومستقبله يتأثران كثيرا **بالقوى السياسية المضطربة والتي لا تكاد تعرف الإستقرار**. ونظرا لحال عدم الإستقرار السياسي في المجتمعات العربية، فإن استمرار الدول والحكومات طالما يكون هشا ومحفوفا بالأخطار. فالتغيير في مثل هذا النمط من المجتمعات هو من نوع ما اصطلّح عليه **بالتغيير العمودي** وليس بالتغيير الأفقي[283]. أي أن التغيير في المجتمعات العربية يمثل في العادة تحول السلطة من رئيس قبيلة إلى رئيس قبيلة أخرى. ومن ثم فآثار ظاهرة التغيير لا تمس سواد الشعب. وبعبارة أخرى، فالمجتمعات العربية التي يتحدث عنها ابن خلدون هي مجتمعات تحكمها فئة قليلة من الأفراد الذين تزول نظم السياسة بزوالهم. ومن هذا المنطلق **فإن نمو وتطور المجتمعات العربية مرتبطان شديد الإرتباط بالعامل** (المتغير variable) **السياسي الضيق والهش**. وهكذا استنتج ابن خلدون أن نمو وتطور المجتمعات العربية ذو طبيعة محدودة ودورية.

أما بالنسبة لما يسمى **بالداروينية الإجتماعية**[284] Social Darwinism فهي كما سبق ذكره، عبارة عن إيديولوجيا جديدة أثرت على ولادة الرؤية التطورية المستمرة (ذات الإتجاه الواحد) Linear Evolution لتنمية وتقدم المجتمعات عند علماء الإجتماع الغربيين التطوريين منذ عصر كونت وسبنسر. فتقدم وإنجازات الحضارة الغربية الضخمة في الداخل والخارج زادت من قوة الإعتقاد في فكرة التطور المستمر لدى المفكرين الإجتماعيين الغربيين.

وبالإضافة إلى ذلك فالمرء يستطيع أن يربط منطق فكر ابن خلدون بخصوص محدودية نمو وتطور المجتمعات العربية **بمنهجه الجدلي** الذي

---

[283] شريط : الأخلاق عند ابن خلدون، ص 336.

[284] يبدو هذا أكثر وضوحا في رؤية كونت وسبنسر لتطور المجتمعات.

استعمله في تحليله التاريخي الإجتماعي للظواهر الإجتماعية. يرى صاحب المقدمة أن **الجدلية هي إحدى الملامح البارزة لطبيعة المجتمعات**. فمن جهة، تعتبر البداوة (بساطة الحياة) نقطة البداية التي تنطلق منها حركة المجتمعات والحضارات نحو النمو والتطور. ومن جهة أخرى، فإن النتيجة النهائية لحركة البداوة هي الوصول إلى مرحلة الحضارة حيث يطغى الترف على جوانب الحياة الإجتماعية. لكن مرحلة الحضارة ليست بالأمر المستمر في المجتمعات العربية، فابن خلدون كان واثقا بأن حركية المرحلة الحضارية تنتهي عاجلا أو آجلا بخراب الحضارة نفسها، وعلى هذا الأساس **فحركية الحضارات والمجتمعات في الرؤية الخلدونية، هي حركية جدلية الطبيعة**. ومن ثم فهي ليست ذات اتجاه واحد كما يدعي المفكرون الإجتماعيون الغربيون، بل إن تطور ونمو المجتمعات هما ذوا طبيعة دورية ومحدودة.

عشرون : مكانة علم التاريخ في الفكرين الإجتماعيين.

ففي أي محاولة مقارنة لفهم علم العمران الخلدوني وعلم الإجتماع الغربي بخصوص قضايا التغيير الإجتماعي والتنمية والتطور على المرء أن لا ينسى التعرف على العوامل الداخلية والخارجية التي ربما حددت وأثرت في طبيعة الرؤى والنظريات السوسيولوجية حول المجتمع لهؤلاء العلماء. **إذ المعرفة السوسيولوجية تتأثر في العمق بالعوامل النفسية والإجتماعية والثقافية لأصحابها.**

فمن جهة، إن محاولة ابن خلدون لفهم المجتمعات العربية وحضاراتها استعملت في البداية منظورا تاريخيا[285]. فاكتشافه لعلم عمرانه

---

[285] يستند ابن خلدون على سببين:

الجديد كان إلى حد كبير مجرد صدفة. وليس هناك غرابة بالمرّة في ذلك في كل تاريخ تطور العلم في مختلف الحضارات البشرية[286]. ومن ثم تأتي شرعية تسمية ابن خلدون **كعلاّمة في كل من علم التاريخ وعلم العمران البشري.**

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن علماء الإجتماع الغربيين الأوائل قد أعطوا أهمية كافية إلى **الملف التاريخي للمجتمعات** في فهمهم وتحليلهم للمجتمعات والحضارات الإنسانية. ويبرز ذلك خاصة في رؤيتهم إلى المجتمعات الغربية. إذ هناك إجماع بينهم[287] في النظر إلى المجتمعات الغربية على أنها أكثر قدرة من المجتمعات الأخرى بالنسبة للتأقلم مع مسيرة التطور المستمرة. وبعبارة أخرى، فقد كان هؤلاء العلماء مهتمين أكثر بحاضر ومستقبل المجتمعات الغربية من اهتمامهم بماضيها. وهكذا يمكن النظر إلى مفهوم التطور المستمر كنتيجة لهذا الإطار الفكري التحليلي[288].

حادي وعشرون : مفهوم التنمية وأخلاقياتها في العلوم الإجتماعية الغربية.

يمكن وصف النظريات الغربية للتنمية والتخلف والتحديث بأنها نظريات ذات أسس مادية. فالدخل القومي للمجتمع أصبح المقياس الشائع

(أ) سبب ميتافيزيقي تلخصه الآية القرآنية ﴿كل من عليها فان﴾ بما في ذلك الحضارات أي أن هذه الأخيرة تتعرض لفترات انحلال وتوقف عن النمو. ومن ثم فإن تطور الحضارات والمجتمعات ليس بالأمر الدائم بل هو يشهد التراجع.

(ب) سبب تجريبي ميداني أقنع ابن خلدون عبر الملف التاريخي للمجتمعات وعبر ملاحظاته على الساحة العربية، بأن مسيرة الحضارات البشرية لا يمكن أن تكون إلى الأمام دائما.

[286] يتوصل إلى الكثير من الإكتشافات والإبتكارات العملية عن طريق الصدفة المحضة، أي بدون أي تخطيط مسبق من طرف الباحث أو العالم.

[287] كما وقعت الإشارة سابقا في هذه الدراسة ، كان يهدف ابن خلدون إصلاح او تصحيح المنهجية التاريخية للمؤرخين العرب المسلمين السابقين له.

[288] يتفق هذا أكثر مع موقف كونت وسبنسر بالنسبة لعملية التطور في المجتمعات الغربية.

الإستعمال من طرف علماء الإجتماع وعلماء السياسة وعلماء الإقتصاد على الخصوص في مقارنة ظاهرة التنمية بين المجتمعات المعاصرة. وعلى سبيل المثال، فإن الإنطلاقة التنموية لمجتمعات العالم الثالث طالما يرجعها الباحثون إلى الجانب الإقتصادي. إذ أنهم يرون أنه من الصعب انتظار تحسن ظروف مجتمع ما بدون توفر الموارد الإقتصادية لذلك. فلا يستطيع المجتمع الفقير بناء المدارس والمستشفيات والطرق والمعامل إلخ... وتمثل تجربة التنمية السريعة في المجتمعات الخليجية العربية مثالا حيا على قدرة دور الثروة البترولية في عملية التنمية في تلك المجتمعات.

ومع ذلك، فآثار التنمية المادية لم تكن دائما إيجابية على المجتمعات الإنسانية. فتجربة هذا النوع من التنمية في العديد من المجتمعات المعاصرة كانت لها آثار سلبية كثيرة. يرجع عدد كبير من المتخصصين الغربيين للعلوم الإجتماعية الكثير من المشاكل الإجتماعية والنفسية في تلك المجتمعات إلى تصلب عود المادية في هذه الأخيرة. فضعف رباط التضامن الإجتماعي وازدياد نسبة الطلاق وارتفاع نسبة الجريمة وانتشار نسبة الإنتحار بين الشباب وضعف درجة التعاطف مع فئات الكبار إلخ ... أصبحت كلها ظواهر إجتماعية متفشية في المجتمعات الحديثة التي يطغى فيها سلطان المادية الفردية القوية.

ورغم هذا الوضع الإجتماعي الباعث على الفزع فإنه **لا تكاد توجد مؤلفات في العلوم الإجتماعية الحديثة التي أثارت بجدية أخلاقيات النموذج المادي للتنمية** الذي يستمر انتشاره في مجتمعات العالم[289]. وبالنسبة لطبيعة نموذج التنمية (مادي التوجه أو متزن التوجه) فإن موقف ابن خلدون لا

---

[289] بخصوص علماء الإجتماع الغربيين الأوائل لا يجد المر بينهم تبرما واضحا او قلقا سافرا حول انتشار المادية في المجتمعات الغربية المعاصرة. وحتى قلق فيبر، فإنه يرجع إلى خوف فيبر من الآثار السلبية للعلم والعقلانية والبيروقراطية على الجانب الإنساني في المجتمعات الحديثة. وكذلك الشأن بالنسبة لدوركايم. فقلقه يرجع أساسا إلى خوفه من انتشار اللامعيارية Anomie في المجتمعات الصناعية.

يتماشى مع موقف نظرائه من العلماء الغربيين المعاصرين. ومهما كان الأمر فإن **الحاجة تدعو بشدة اليوم علماء العلوم الإجتماعية الدارسين للتنمية** أن يلقوا نظرة متأملة علىالعوامل التي يمكن أن تساعد على تحسين الجانب النوعي للتوجه المادي لتنمية المجتمعات الحديثة[290].

ثاني وعشرون : التنمية النوعية والكمية.

وكما سبقت الإشارة مرات عدة في هذا الفصل فإن ابن خلدون يرى أن مرحلة الحضارة والترف في مسيرة تطور المجتمعات هي نهاية تطور المجتمعات والحضارات العربية والإنسانية.

إن الملف التاريخي الطويل للبشرية لا يبدو أنه يناقض ما ذهب إليه صاحب المقدمة. ومما زاد ملاحظات ابن خلدون قوة هو أن **الإسلام نفسه يتبنى موقفا منتقدا من تضخم عنصر المادية في الحضارات البشرية** الأمر الذي قوى من اعتقاد ابن خلدون في مصداقية نظريته الدورية بشان مسيرة الحضارات الإنسانية. فالعقيدة الإسلامية كانت دائما ضد طغيان العوامل المادية سواء كان ذلك بالنسبة للأفراد أو الجماعات أو المجتمعات أو الحضارات. وفي الواقع يقوي ابن خلدون من نظريته حول سقوط الحضارات وذلك بالإستشهاد في مقدمته بالآية الكريمة ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا **مترفيها** ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾[291].

وبغض النظر عما إذا كان السبب الأول (أو الأسباب الأولى) الذي أدى إلى ظهور الحضارات الإنسانية سببا ذا طبيعة دينية وثقافية كما هو الأمر بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية أو كان هذا السبب (أو الأسباب)

---

[290] هناك كتابان جديران بالذكر هنا فأفكارهما تدعو إلى تنمية ذات وجه إنساني:

1- Birou, H ,Pour un autre dévelopement, Paris, PUF, OCDE, 1982
2- Peroux F. Pour une philosophie du nouveau dévelopement, Paris, L'UNESCO, 1981.

[291] المقدمة، ص 294.

ذا طبيعة مادية وعلمية وإجتماعية كما هو الشأن في حالة الحضارة الغربية المعاصرة، **فإنه يبقى صحيحا القول بأن كل الحضارات تقريبا عبر تاريخ الإنسانية الطويل تنحو إلى أن تصبح مادية أكثر فأكثر كلما تقدمت وتطورت في مسيرتها.**

فنمط نمو الحضارة الغربية المعاصرة يعتبر مثلا على ذلك، إذ تغلب المسحة المادية على العلم والتصنيع والتقانة في المجتمعات الغربية المعاصرة. وقد سجلت هذه العوامل انتصارا كبيرا على السلطة الدينية للكنيسة. وهكذا أضعفت تلك العوامل من تأثير الرموز الدينية في المجتمعات الغربية الجديدة. وهكذا ولد ما يمكن أن نسميه بظاهرة "**المنطق الكمي للأشياء** "في هذه المجتمعات المتقدمة علميا وصناعيا. فالعلوم، بما في ذلك العلوم الإجتماعية، لا يمكن لها ان تكتسب المصداقية إذا هي لم تتبع متطلبات المنطق الكمي. فتحاليل علماء الإجتماع المعاصرين لتطور المجتمعات وتقدمها أصبحت تستعمل أكثر فأكثر مقاييس (مؤشرات) كمية. ومن ناحية أخرى، أصبح ينظر البعض للمقاييس التقليدية الكيفية لملامح المجتمعات البشرية مثل الرموز الدينية والأخلاق والأسرة الممتدة إلخ ... على أنها مؤشرات تخلف للمجتمعات. **ومن ثم يتضح أن موقف ابن خلدون من تقدم المجتمعات ونموها يختلف عن موقف معظم نظائره من علماء الإجتماع الغربيين.**

فبينما لا يكاد يرى صاحب المقدمة إمكانية التنمية المستمرة للمجتمعات البشرية بدون انتشار أخلاقيات الدين فإن علماء الإجتماع الغربيين لم ينظروا عموما إلى أن تلك العلاقة علاقة ضرورية. وكما بينا في هذا الفصل فإن ابن خلدون يعارض بشدة النمو المادي الضخم للمجتمعات ولكن هذا لا يعني انه ضد التنمية في حد ذاتها. ويبدو أنه يفضل ما يمكن أن نطلق عليه **بالتنمية الكيفية/النوعية**qualitative development

والتي من صفاتها الهامة هي محافظتها على الطيبة البدائية الأولى للطبيعة البشرية وعلى التضامن الإجتماعي القوي وعلى الأخلاق الدينية.

يعتقد صاحب المقدمة، مثله مثل روسو، بان الطبيعة البشرية البدائية هي طبيعة حسنة في الأساس. ومن ثم فالشخصية البشرية لها حظ كبير في أن تبقى خيّرة طالما حافظت على بدائيتها. تفسر مثل هذه الرؤية من جديد تعاطف ابن خلدون مع كل من البدو والإسلام كنظام ديني إجتماعي. فالبدوي خير بطبيعته والإسلام يُعرف بدين الفطرة. ويتفق الإسلام مع الحياة البدوية (البدائية) في كون أن البدو لا يملكون إلا الضروري من الحياة المادية وأن **الإسلام يستنكف من طغيان المادة على حياة الإفراد والمجتمعات**. وفي الختام يتمتع المجتمع البدوي بعصبية قوية والمجتمع المسلم بتضامن الأخوة الإسلامية التي أصبحت الأساس الجديد لعصبية الأمة الإسلامية.

ونظرا لبعض أوجه التشابه بين المجتمع البدوي والإسلام، فإن ابن خلدون يرى، مع ذلك، أن **الإسلام هو أفضل بديل بالنسبة لتطور وتنمية المجتمع البشري**. فمقارنة بنظام البداوة يعتبر الإسلام أكثر قدرة/كفاءة في ما يخص ما سميناه بالتنمية النوعية/الكيفية للمجتمع. فعلى المستوى المادي يدعو الإسلام الناس إلى الإعتدال (الوسطية) في استعمال الماديات المتوفرة في المجتمع ولا يطالبهم، كالمجتمع البدوي، بالتقشف واستعمال الضروريات اللازمة للمعاش فقط. وعلى مستوى آخر فالمجتمع البدوي هو مجتمع يغلب عليه الإنطواء على الذات بينما **الإسلام هو كنظام ديني إجتماعي متفتح على الخارج وعلى كل أفراد البشرية بغض النظر عن اللون واللغة والعرق**. ويمثل بالتأكيد هذا الإنفتاح على الآخر صفة رئيسية بالنسبة للتنمية النوعية/الكيفية للمجتمع الإنساني. وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن للإسلام مبادئ واضحة لصالح تحقيق التنمية البشرية في أشمل معانيها. فالعلم هو

ركن أساسي للعقيدة الإسلامية[292]. فبالعلم يستطيع المسلمون اكتشاف الكثير من أسرار الكون ويستعملونها لصالحهم. ولا يكاد المجتمع البدوي يساهم في أي شيء يذكر في ميدان العلم بحيث ينتفع منه الفرد والمجتمع.

ومن ثم يمكن القول **بأن صاحب المقدمة يرى أن مسيرة تنمية المجتمعات لا يمكن الإطمئنان على استمراريتها إذا لم تراقبها وتوجهها أخلاق الدين** التي تساعد، في نظر ابن خلدون، على المحافظة على توازن النظام الإجتماعي للحضارة البشرية. فأخلاق الإسلام، كما هو معروف، تتمثل، كما ذكرنا، في الإعتدال والوسطية في الأمور. ﴿ والذين إذا أنفقوا لو يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما﴾[293].

وهكذا فالإسلام كنظام صالح لإرساء تنمية وتطور متوازنين للمجتمعات والحضارات[294]. فالجوانب الكمية والكيفية لتنمية المجتمعات الحديثة أصبحت تلقى اعتناء كبيرا. إن المنتقدين للأزمات النفسية والإجتماعية الحديثة طالما يرجعونها إلى عدم التوازن بين عمليتي الكم والكيف التي عرفتها المجتمعات الحديثة منذ الثورتين الصناعية والعلمية.

وربما يمكن اعتبار مفهوم "الصغير هو الجميل" [295] Small is Beautiful للعالم شوميكر Schumacher أكثر الرؤى وضوحا في العصر الحديث في الدعوة لصالح مشروع التنمية النوعية qualitative development. إن مؤلف كتاب "الصغير هو الجميل" يرى أنه لا بد

---

[292] تقدر الآيات القرآنية التي تتحدث عن أهمية المعرفة والعلم ب 750 آية أو 6/1 آيات القرآن.

[293] سورة الفرقان، الآية 25.

[294] ترجع اهمية الحضارة الإسلامية إلى مستقبل الحضارة البشرية في كونها حضارة وسطية/معتدلة بالنسبة للجوانب المادية والروحية في حياة الشعوب. انظر كتاب : Sardan, Z.The Future of Muslim Civilization.

[295] Schumacher , E,R, Small is Beautiful, New York, Harper and Row, 1976

للملامح المادية للتنمية والتقدم أن تبقى صغيرة أو معتدلة على الأقل بحيث لا تقع العوامل الروحية والإنسانية ضحية للمادية الوحشية. إن إرساء التوازن بين الكمي والكيفي في النظام الإجتماعي للمجموعات البشرية يؤدي، في نظر شوميكر، إلى وجود مجتمعات تتمتع باكثر سعادة.

ثالث وعشرون : التنمية المادية في علميْ الإجتماع.

وكما وقع تبيانه في هذا الفصل، فإن مقولة ابن خلدون بخصوص آثار الترف مقولة واضحة المعالم : إن للترف آثارا سلبية ليس على بنى المجتمعات والحضارات الإنسانية فقط، بل أيضا على شخصيات الأفراد[296]. ففي تلك المجتمعات والحضارات **يصبح الفرد أكثر أنانية**[297] وتحتل عنده المصالح المادية الاولوية الأولى. فصاحب المقدمة يرى أن الإنغماس في الترف هو السبب الأول في ازدياد نسبة الإنحراف والجريمة في المجتمعات المادية[298].

وتحت ضغط تلبية حاجاته المادية يميل الفرد الحضري عند ابن خلدون إلى التخلص من وسائل الضبط الإجتماعي في مجتمعه. وهكذا فإن تفكك الأعراف الثقافية الإجتماعية (Anomie) للمجتمعات الحضرية في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون إرتبطت بقوة هيمنة الماديات[299] على حياة الأفراد وليس بسبب تعدد انساق القيم الثقافية كما ذهب إلى ذلك علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون. ومن ثم يمكن، إلى حد كبير، تطبيق رؤية صاحب المقدمة **لأسباب الإنحراف والجريمة** على المجتمعات الغربية الحديثة ذات التوجه المادي والفردي. فنظرية مورتن Merton تفسر السلوك الإنحرافي كنتيجة لانتشار القيم الثقافية المادية في المجتمع الامريكي.

---

[296] المقدمة، ص 294.

[297] المصدر السابق، ص293.

[298] المصدر السابق، ص 293-296.

[299] المصدر السابق، ص 293.

فالسلوك الإنحرافي لما سماه مورتن بالإبتكار Innovation ينتشر على الخصوص بين السود الأمريكيين الذين يعانون من حرمان مادي أكبر. ومع ذلك فلا يكاد يجد المرء بين معظم علماء الإجتماع المحدثين موقفا أخلاقيا ethical واضحا حول الآثار السلبية لازدياد الماديات على حالة المجتمعات كما تعبّر عن ذلك صفحات المقدمة.

إن موقف كل من ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين من الماديات في المجتمعات يمكن أن نفسره على أنه **إنعكاس لنسق القيم الثقافية السائدة في الحضارتين.** وكما ذكرنا، فالإسلام يقف بطريقة حاسمة ضد طغيان الماديات على الأفراد والمجتمعات. وبالإضافة إلى ذلك فانتشار ظاهرة الترف في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون أدى بطريقة مطردة إلى سقوط الدول العربية وضعف حضارتها. أما بالنسبة للمجتمعات المسيحية المعاصرة، فإن تراجع تأثير الدين المسيحي فيها اقترن بتقدم وتطور هذه المجتمعات في ظل إزدياد الماديات فيها، ومن ثم أدى هذان الوضعان الإجتماعيان إلى **رؤيتين سوسيولوجيتين مختلفتين** بخصوص ظاهرة الماديات. ففي هذا السياق الإجتماعي ينبغي إذن فهم استياء ابن خلدون من حضارة الترف، من ناحية، وترحيب (او حياد) علماء الإجتماع الغربيين الاوائل بظاهرة انتشار الماديات، من ناحية أخرى. ولكن لا يمكن، مع ذلك، تفسير تنديد صاحب المقدمة بنمط الحياة المترفة من خلال ملاحظته الميدانية لتاريخ المجتمعات العربية فقط : هذه الملاحظات التي تربط ضعف وانهيار المجتمعات بانتشار طغيان الماديات عليها.

فالرؤية الخلدونية السلبية لظاهرة الترف على مسيرة الحضارات متاثرة بالرؤية الدينية لابن خلدون. وهكذا فبمساعدة معطياته التاريخية الميدانية والدينية التي تساند بعضها البعض لم يستطع صاحب المقدمة أن يجد سببا يجعله متفائلا بخصوص المصير الذي ينتظر المجتمعات المادية. فهجومه، بهذا الإعتبار، على حضارة الترف ليس هجوما مبنيا على نزعات

ومشاعر شخصية/ذاتية وإنما هو يستند على الواقع الإجتماعي الثقافي لمكانه وزمانه.

أما الموقف المتحمس لعلماء الإجتماع الغربيين من الماديات فيبدو أنه ذو جذور تتناقض مع موقف ابن خلدون. فتصلب عود الماديات في الغرب منذ الثورة الصناعية أدى إلى استمرارية التنمية في المجتمعات الغربية وهيمنة الحضارة الغربية على بقية الحضارات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تراجع الديانات المسيحية، من جهة، وبروز الإيديولوجيا العلمية، من جهة اخرى، لم يكادا يتركان أي فرصة لمعظم علماء الإجتماع الغربيين المعاصرين بخصوص إثارة **التساؤلات الجدية عن الأسس المادية الرئيسية للحضارة الغربية المعاصرة.**

رابع وعشرون : طبيعة نسبية الزاد المعرفي للعلوم الإجتماعية.

إن اختلاف موقف هذين العلمين الإجتماعيين من قضية المادية وتاثيرها على حركية المجتمعات والحضارات ما هو إلا مظهر واحد للعديد من الفروق بينها والتي ترجع إلى **اختلافات في القيم الثقافية بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المعاصرة.** ومن ثم فمن المناسب هنا طرح بعض الملاحظات الرئيسية على طبيعة العلوم الإجتماعية نفسها[300] :

(1) تتاثر كثيرا مفاهيم ونظريات ومناهج العلوم الإجتماعية بالعوامل المتعددة الموجودة في المحيط الإجتماعي حيث يقوم المتخصص بالعلوم الإجتماعية ببحوثه العلمية وإنشاء أسس نظرياته.

(2) ومن ثم فالتفسير العلمي للعلوم الإجتماعية **هو تفسير ذو طبيعة نسبية** تظل مصداقية هذا التفسير جزئية ومحلية إلى حد كبير. أي أن

---

[300] يشمل هنا مصطلح العلوم الإجتماعية ليشمل علم النفس أيضا.

ملاحظات وقوانين ونظريات العلوم الإجتماعية التي وقع التوصل إليها في مجموعة بشرية معينة او في مجتمع ما او في حضارة إنسانية خاصة لا ينبغي تعميمها بسهولة على تجمعات بشرية خاصة أخرى مختلفة. إذ يبدو أن هذه الأخيرة تحافظ دائما على بعض معالم خصوصياتها ومحلياتها.

(3) انتقد بعض علماء العلوم الإجتماعية المحدثين ما يسمى **بالنظريات الكبرى** Grand Theories الكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي بأنها نظريات تميل إلى استعمال تفسيراتها بعيدا جدا عن المحيط الإجتماعي الخاص الذي درسته تلك النظريات. يعتبر هذا التوجه في مجال التنظير سببا رئيسيا لفشل العديد من محاولات إحداث التغيير الإجتماعي المناسب في مجتمعات العالم الثالث وفقا للنظريات الغربية الحديثة.

وبعد هذا العرض الوجيز نريد الآن أن نلقى نظرة على التحليل العلمي الجديد لأسس كل من النظريات الكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي. ولا نهدف فقط من القيام بذلك تحديد الثغرات التي أشار إليها منتقدو هذه النظريات، ولكن نريد أيضا التعرف على بعض الأسباب الرئيسية المؤدية إلى **أزمة العلوم الإجتماعية** وكيف يمكن التخفيف من أعراضها.

خامس وعشرون : تصنيف نظريات التغيير الإجتماعي.

كمجال للتنظير الإجتماعي والبحث الميداني، فإن دراسة التغيير الإجتماعي قد قطعت أشواطا كبيرة. فعلم الإجتماع، على سبيل المثال، قد ساهم في تطور المعرفة السوسيولوجية في هذا الميدان وذلك بفضل استعماله لمناهج وتقنيات بحث أكثر تقدما في دراسته للظواهر الإجتماعية.

فظهرت نظريات جديدة ووقعت مراجعة بعض النظريات القديمة[301]. ويمكن عموما اليوم تحديد **صنفين** من النماذج الفكرية السوسيولوجية التي يستعملها علماء الإجتماع المحدثون في فهم وتفسير ظاهرة التغيير الإجتماعي. فهناك، من جهة، ما يسمى في الغالب **بالنظريات الكبرى** Grand Theories وهناك، من جهة أخرى، نوع أصغر من النظريات أو ما أطلق عليه مورتن Merton **بالنظريات المتوسطة**Middle Range Theories. فنظريات ابن خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم وفيبر حول التغيير الإجتماعي هي نظريات تنتمي إلى الصنف الأول. إذ هي نظريات تتحدث أساسا عن الأسباب الكبرى التي تستطيع تغيير كل المجتمع أو حضارة كاملة. فالإسلام، بالنسبة لصاحب المقدمة، كان هو العامل الحاسم الذي أحدث تحولا شاملا عرفته مجتمعات الشرق الاوسط وشمال إفريقيا وآسيا خاصة في العهد الأول للفتوحات الإسلامية. وبالمثل فقد فسر فيبر عن طريق مفهومه للأخلاق البروتستينية The Protestant Ethic التغييرات العميقة التي شهدتها المجتمعات الغربية المعاصرة والتي أدت إلى ظهور النظام الرأسمالي. أما بالنسبة لدوركايم، فإن تحولات المجتمعات الغربية المعاصرة تمت عبر عدد من الأحداث. فعملية التصنيع تطلبت عملية التخصص وأدت هذه الأخيرة بدورها إلى ظاهرة ما سماه دوركايم بتقسيم العمل Division du travail. وقد مكنت كل هذه الأحداث المجتمع الصناعي الجديد من تسيير شؤونه وفقا لنوع جديد من التضامن الإجتماعي العضوي La Solidarité Organique. وبالإضافة إلى كل ذلك فإن المدارس الفكرية الحديثة مثل البنيوية Structuralism والوظيفية Functionalism

---

[301] انظر ماذا عدل Trevor Roper في نظرية فيبر للأخلاق البروتستينية وروح الرأسمالية في كتاب Boudon, R. La Place du désordre, pp.156-61

والماركسية تعتبر أطرا فكرية paradigms كبيرة صالحة لدراسة الظواهر الكبرى للتغيير الإجتماعي[302].

سادس وعشرون : نقد بودون وبوبر لكبريات نظريات التغيير الإجتماعي.

نشر، كما رأينا، عالم الإجتماع الفرنسي ريمون بودون Raymond Boudon كتابا[303] ركز فيه على نقد وتقييم النظريات المعاصرة حول التغيير الإجتماعي ليس في علم الإجتماع فحسب ولكن أيضا في ميادين علوم السياسة والسكان (الديمغرافيا) والنفس والإقتصاد.

فمن خلال مناقشته للنظريات الكبرى للتغيير الإجتماعي خلص بودون إلى القول **بأن هذه النظريات لا تتمتع بسند علمي قوي في ما تذهب إليه**[304]. وبتعبير الفيلسوف كارل بوبر فإن تلك النظريات غير قابلة للدحض not falsifiable[305]. يرى بودون بأن هذه النظريات الحديثة ذات توجه أحادي unilinear ويغلب عليها التعميم في تفسيرها للتغيير الإجتماعي في المجتمعات المعاصرة. ففيبر ومكلالن Mclelland وهايجن Hagen أكدوا على أهمية عامل القيم/الأفكار values/ideas كقوة محددة للتعيير الإجتماعي. وهكذا الشأن بالنسبة للمنظرين الماركسيين والبنيويين والوظيفيين. فهؤلاء مقتنعون بأن نظرياتهم الكبرى قادرة على تفسير ظاهرة التغيير الإجتماعي. ففي رأي بوبر فإن الروح غير العلمية لمثل تلك النظريات تكمن في ادعاء كل منها على قدرتها على تفسير كل معالم التغيير

---

302 Appelbaum, R.Chicago Theories of Social Change, Markham Publishing,1970

303 La Place du desordre pp.156-61

304 المصدر السابق، ص 10-11.

305 The Criterion of Demarcation Between What is not Science : Magee, B.Popper, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982. انظر على الخصوص الفصل الثالث

الإجتماعي. أما بودن فيشترط **بعض المعايير**التي يجب توفرها حتى تكون للنظريات مقدرة علمية على تفسير التغيير الإجتماعي. "النظريات العلمية للتغيير الإجتماعي ليست إلا نظريات جزئية ومحلية – أي مرتبطة بمحيط إجتماعي معين[306]. وبعبارة أخرى، **فعلمية تلك النظريات تبقى جزئية وصالحة فقط للظاهرة المحلية للتغيير الإجتماعي**. إن هذه الرؤية العلمية لنظريات التغيير الإجتماعي متأثرة كثيرا بمنظور بوبر بخصوص طبيعة العلم نفسه. فبوبر يرى أنه لا يمكن أن نضفي على نظرية علمية ما أكثر من **قبول مؤقت**. فالإستقراء كمنهجية بحث لا يستطيع أبدا أن يؤدي إلى قوانين عامة تثبت أن كل (أ) تساوي كل (ب). إن هذه التعميمات الشاملة لم يقع البرهان لا على صحتها ولا على عدم صحتها. وبناء على **مبدإ الدحض** falsification هذا فإن النظرية تبقى صالحة إلى أن يقع نفيها. ومن ثم **فإن الدحض وليس الإثبات هو المعيار المناسب الذي تستعمله وسائل الملاحظة والتجربة في العلوم**.

وهكذا يرى بوبر أن نظريات العلوم الإجتماعية المستندة على مفاهيم خاطئة مثل ما يُدعى بالماركسية "العلمية" تؤدي إلى تشويهات في فهم التغيير الإجتماعي الشامل. فهذه النماذج النظرية هي ذات طبيعة شمولية. فالفرد ليس له أي دور يلعبه في مثل هذه الرؤى الشمولية، وما عليه إلا أن يعمل لتلبية حاجات الكل.

وكبديل لرؤية النظريات الكبرى استعمل كل من بودون وبوبر مفهوم ما يسمى **بالفردية المنهجية** Methodological Individualism. يحاول هذا المفهوم فهم الظواهر الجماعية كحصيلة، من جهة، لسلوكيات وتفاعلات

---

[306] مصدر سابق Boudon, R.La Place du désordre, p.184.

وأهداف وأماني وأفكار الأفراد وكنتيجة، من جهة أخرى، لتقاليد أنشأها وقام بالمحافظة عليها معشر الأفراد[307].

ونظرا لتجاهلها لمحدودية قدرة النظريات العلمية على التفسير فإن النظريات الكبرى تجد نفسها، في رأي بودون، في مدينة الأموات. "**إن النظريات الكبرى للتغيير الإجتماعي التي استندت على الوضعية والماركسية والبنيوية والوظيفية تسكن ما يشبه مدينة الأموات**[308]. وبالإضافة إلى ذلك فإن النظريات الكبرى لا تكاد تفوه بشيء بالنسبة لدور كل من الحظ والعوامل الذاتية subjectivity في ظاهرة التغيير الإجتماعي. يؤكد بودون على أهمية وجود عامل الحظ وليس هناك من فائدة في إنكاره باعتباره مفهوما غير علمي أو غير مهم[309].

إن أهمية دور العوامل الذاتية عند الفرد في تفسير الحركات الإجتماعية تتفق مع رؤية ماكس فيبر للقوى المؤثرة في التغيير الإجتماعي. ومن ثم فمحاولات المختصين في العلوم الإجتماعية والمفكرين المحدثين في تفسير أحداث تاريخ البشرية عبر مفاهيم صراع الطبقات والتناقضات الإجتماعية والمفكرين المحدثين في تفسير أحداث تاريخ البشرية عبر مفاهيم صراع الطبقات والتناقضات الإجتماعية البنيوية ونزاعات ميزان القوى قد أدت، حسب بودون، بهذه النظريات إما إلى استنباط مفاهيم خالية تماما من أي معنى أو إلى فقدان البرهان بالحقائق الدامغة عن مصداقيّتها.

---

307 Bullock, A, and Stallybrass, O. (eds) The Fontana Dictionary of Modern Thought, London, Fontana, 1983.

308 Boudon, R. La Place du désordre, p.185.

309 المصدر السابق، الفصل السابع.

سابع وعشرون : النظريات المتوسطة للتغيير الإجتماعي.

يشير مصطلح **النظريات المتوسطة** Middle Range Theories إلى تلك النظريات التي كانت نتيجة لبحوث في العلوم الإجتماعية ركزت اهتمام دراساتها على حالات وأشكال خاصة للتغيير الإجتماعي في مجموعات بشرية معينة. ومن ثم **فمقدرتها على تفسير الظواهر الإجتماعية تبقى عموما مرتبطة بتلك الظواهر نفسها**. ومع ذلك فإن الدراسات السوسيولوجية للتغيير الإجتماعي في محيط اجتماعي محدود أثبتت أن التنبؤ الدقيق باتجاه التغيير الإجتماعي الصغير microscopic ليس بالأمر السهل بالنسبة للمتخصص في العلوم الإجتماعية[310]. إن مثل هذا الوضع ينبغي أن يثير بعضا من الأسئلة التالية على الأقل : (1) هل أن طبيعة الظواهر الإجتماعية طبيعة معقدة جدا بحيث يصبح من المستحيل الإلمام بجميع جوانبها وفهمها (حتى إن كانت صغيرة ومحدودة الحجم) فهما كاملا من طرف العاملين في العلوم الإجتماعية؟ أو (2) هل أن تقنيات ومناهج البحوث في العلوم الإجتماعية لا تزال دون المستوى المرضي؟ أو (3) هل ينبغي اعتبار مفهوم الحتمية المتصلبة rigid determinism، كما هو الأمر في ما يعرف بالعلوم الصحيحة، بأنه مفهوم غير مناسب الإستعمال لتفسير الظواهر السلوكية والإجتماعية؟

ثامن وعشرون : تقييم العلم التقليدي والحتمية المتشددة.

مما لا شك فيه أن بودون وبوبر يقفان ضد الحتمية المتشددة بالنسبة للقوانين التي تتحكم في سلوكيات الأفراد والظواهر الإجتماعية. لقد ذهب

---

[310] المصدر نفسه، ص 34-35، حيث عرف عن Caplow وفريق بحثه قولهم حول نتائج بحثهم (1972) عن التغيير الإجتماعي في مدينة Middletown : "بأن التوجه المتناسق الوحيد يتمثل في عدم تناسق التوجهات المحدودة المختلفة".

بوبر إلى أبعد من ذلك فنادى **بمبدإ وجود اللاحتمية** Undeterminism في كل العلوم[311].

أما الفيلسوف شراج Schrag فقد هاجم هو الآخر الرؤية الآحادية المتصلبة Reductionism. فهو يرى أن هذه الرؤية تؤدي إلى تشويه المعرفة في ميادين العلوم الإنسانية والإجتماعية. فالعديد من هذه الرؤى الآحادية تنظر إلى الإنسان بمنظار واحد ضيق. فالإنسان عند عالم السياسة لاسوال Lasswell هو إنسان سياسي وعند عالم الإجتماع دهرندورف Dahrendorf فهو إنسان إجتماعي وعند الفيلسوف كاسيار Cassier هو إنسان الرموز Homo Symbolucus[312]. **ففي وجود هذا العدد وغيره من التسميات إشارة واضحة إلى حالة الإضطراب والفوضى التي تعيشها هذه العلوم.**

وانطلاقا من هذه الخلفية، فإنه يبدو أن هناك اتفاقا بين بودون وشراج وبوبر في ما ينبغي توفره **لإصلاح وضع علوم الإنسان والمجتمع** : (1) هناك حاجة ماسة لقيام المعنيين بالأمر **بالنقد الذاتي** بالنسبة للإبستيمولوجيا التي يتبنونها وبالنسبة لمفاهيمهم ومناهجهم ونظرياتهم التي استعملوها وأسسوها أثناء دراستهم للإنسان والمجتمع. إنه ينتظر من هذا التقييم الذاتي أن يساعد على التعرف، على الأقل، على بعض الأسباب التي أدت إلى الخروج عن الصواب في محاولاتهم لفهم الظواهر المعقدة التي يدرسونها. (2) تحتاج رؤى العلوم الحديثة إلى **علاج شامل**. فالبحث العلمي يجب ان يتخلى على المعيار الذي يقول بأن مصداقية المعرفة الإنسانية تقاس بالمعطيات الكمية فقط. وللقيام بعملية إصلاح العلوم الإنسانية

---

311 Popper, K. Undeteiminism in Quantum Physics and Classical Physics . The British Journal of the Phiosophy of Science, n° 2 (1966) pp, 117-133 and n° 3, 1966, pp 173-195.

312 Schrag, p.2

والإجتماعية يجب أن تؤخذ بعين الإعتبار العوامل الذاتية subjective elements لشخصية الإنسان في تفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الإجتماعية. وبعبارة أخرى، **يجب على العلوم الإنسانية والإجتماعية على الخصوص أن تترك جانبا مبدأ الحتمية المادية المتشددة وتضع مكانه مبدأ العمل برؤية متعددة الجوانب بحيث تكون أكثر مرونة فتسمح بفهم أفضل للظواهر المعقدة المدروسة.**

تاسع وعشرون : موقف ابن خلدون وعلماء الإجتماع الغربيين الأوائل من الحتمية والعلم.

كان لكل من علماء الإجتماع الغربيين الأوائل وابن خلدون طموح علمي يهدف إلى إرساء معالم نظرية سوسيولوجية. يمكن اعتبار دوركايم كأكثر علماء الإجتماع الغربيين المؤسسين تبنيا للحتمية الإجتماعية social determinism. فقد آمن بشدة بأن الوقائع الإجتماعية les faits sociaux هي العوامل الوحيدة التي تستطيع تفسير الظواهر الإجتماعية تفسيرا علميا. ويتشابه كونت على هذا المستوى مع دوركايم. كما أن إيمان كونت باهمية علم الإجتماع La Physique Sociale كان إيمانا راسخا وقويا. إذ ذهب إلى حد اعتبار علم الإجتماع "كدين جديد" للبشرية جمعاء. ومن جهته لا يكاد يستطيع سبنسر أن يخفي مدى تحمسه لعلم الإجتماع وفكرة حتمية تطور المجتمعات البشرية الأمر الذي أدى به إلى الإعتقاد دون نقد يذكر، في مفهوم التطور المستمر Linear Evolution للمجتمعات الإنسانية.

وكما ذكرنا سابقا فقد كان ابن خلدون على علم كامل بأنه قد اكتشف علما جديدا وهو علم العمران البشري الذي سجل معالمه في فصول المقدمة. ومن ثم يدعي ابن خلدون أن علمه هذا يتمتع بروح علمية في تحليله وفهمه للمجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها. فرؤية ابن خلدون ومنهجيته في دراسة ذلك يغلب عليها **الحتمية الإجتماعية**. فهو يعتقد مثل كونت وسبنسر ودوركايم بان للمجتمع قوانينه وقواعده التي تحدد وتضبط وحدها معالم

الظواهر الإجتماعية. وهكذا يبدو أن دور الفرد في حركية المجتمع دور هامشي بالنسبة لهؤلاء العلماء الاربعة. **فهم ينتمون إذن إلى صنف علماء الإجتماع المؤمنين كثيرا بالحتمية الإجتماعية.** ومع ذلك، فابن خلدون، كبقية العلماء المسلمين، يؤمن بمحدودية العلم البشري مقارنة بالعلم الإلهي غير المحدود. فهذا الأخير هو المعرفة الإلهية السامية. إنها معرفة مطلقة على كل المستويات، بينما تبقى المعرفة البشرية نسبية ومحدودة الآفاق. إن استعمال صاحب المقدمة المتكرر لعبارة "الله أعلم" وشبيهاتها في ثنايا المقدمة لا نجد له مثيلا في كتابات كونت وسبنسر ودوركايم. ولهذين الموقفين ظروف تاريخية حضارية مختلفة. فمن جهة، ظهرت العلوم الغربية المعاصرة وأثبتت وجودها عبر ثورتها ضد سلطة الكنيسة وكل الإعتقادات الروحية الميتافيزيقية. وكنتيجة لذلك تبني العلماء الغربيون المعاصرون بقوة **منطق وحقائق العلوم الكمية العقلية.**

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن ابن خلدون كان يشكو من صراع مع عقيدته الإسلامية عندما كان يكتب علم عمرانه الجديد في فصول وصفحات مقدمته. فالعكس هو الصحيح، فكما رأينا من قبل لقد استعمل ابن خلدون مرارا آيات القرآن لكي يعزز مصداقية ما توصل إليه من قوانين عمرانية أثناء ملاحظاته وتحليلاته للواقع الإجتماعي للمجتمعات التي عايشها. **فنسبية العلم البشري عند ابن خلدون تجعله موقفه قريبا من موقفي بودون وبوبر بهذا الصدد.** ولكن سبب تبنيه لمثل ذلك الموقف يختلف عن سبب تبنيهما. فبينما نظر صاحب المقدمة إلى نسبية ومحدودية المعرفة البشرية بنظرة ذات طبيعة إسلامية[313]، فإن بودون وبوبر تبنيا موقفهما كحصيلة لتحاليلهما العلمية المنتظمة في ميدانيهما.

---

[313] سورة الإسراء، الآية 85 : ﴿ يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾.

ثلاثون : بعض جذور أزمة نظريات التغيير الإجتماعي.

يمكن إرجاع الفشل العام للنظريات الكبرى للتغيير الإجتماعي، كما ورد وصفها هنا، إلى **ثلاثة أسباب** رئيسية :

(1) تمثل ثغرات الضعف لهذه النظريات جزء من الأزمة العامة التي تعرفها العلوم الإنسانية والإجتماعية الحديثة. وبعبارة أخرى، فازمة نظريات التغيير الإجتماعي ليست بالأزمة المنفصلة عن الأزمة العامة لعلوم الإنسان والمجتمع. يصف شراج الوضع الراهن للعلوم الإنسانية والإجتماعية هكذا : "هناك شعور واسع بوجود أزمة في علوم الإنسان والمجتمع. لقد عبر كل من الفلاسفة والمختصين في العلوم الإنسانية والإجتماعية على ازدياد انشغالهم بوصول هذه العلوم إلى حالة الأزمة ومع الأسف، فليس هناك – مع ذلك – تفسير واضح لطبيعة هذه الأزمة. والعوامل التي أدت إلى ذلك. وفي الحقيقة فإن التفسيرات المتعددة والمتضاربة لطبيعة وأسباب هذه الأزمة تأثرت سلبيا بعدوى **أزمة المفاهيم** في هذه العلوم[314].

(2) تنتمي معظم هذه النظريات إلى المختصين الغربيين في العلوم الإجتماعية. وبرغم الإدعاء على الحرص على روح الموضوعية والحياد، فإن **المركزية العرقية** ethocentrism والإيديولوجيا الغربيتين لا بد أن يكون لهما تاثير في جوهر وصياغة هذه النظريات[315]. وبعبارة أخرى، فمن الصعب أن تكون هذه النظريات منيعة بالكامل value-free من تأثير

---

[314] Schrag, p.1

[315] وفي رأينا يمكن إرجاع ذلك إلى عاملين : (1) الحياد والموضوعية الكاملان يستحيل تحقيقهما من طرف الباحثين في العلوم الإجتماعية كما أشار إلى ذلك فيبر وغيره. (2) نظرا لأهمية الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر فإنه ينتظر من العاملين الغربيين في العلوم الإجتماعية أن يتأثروا بحضارتهم في تنظيرهم حول التنمية أو التخلف في المجتمعات النامية.

الخلفيةالحضارية لهؤلاء المنظرين الغربيين. فعلى سبيل المثال، إن محاولة المتخصصين الغربيين في العلوم الإجتماعية خاصة ذوي التوجه الليبرالي تفسير تخلف العالم الثالث وطرح استراتيجيات للتغلب على تحديات التخلف لا تكاد تذكر شيئا عن دور **الإستعمار الغربي في ملف تخلف مجتمعات العالم الثالث**[316]. فالدراسة والتنظير حول المجتمعات النامية دون ذكر طبيعة علاقة (المستعمِر/المستعمَر) الغرب بتلك المجتمعات لا يمكن لهما إلا أن يؤديا إلى **رصيد معرفي مشوه.** فمختصو العلوم الإجتماعية ينبغي عليهم، انطلاقا من تكوينهم العلمي ومهنتهم، أن يكونوا هم الأولون الذين يتوجهون بالدراسة لهذه العلاقة غير المتوازنة في التفاعل بين الغرب والعالم الثالث ومدى آثارها القريبة والبعيدة على عمليتي التنمية والتخلف بين الطرفين.

(3) أما موقف ماكس فيبر من الصعوبات الموجودة في البحث والتنظير في العلوم الإجتماعية فهو أمر معروف جدا. فهو يرى انه يكاد يكون مستحيلا على المختصين في العلوم الإجتماعية بأن لا يصابوا بالتحيز وضيق الرؤية في دراساتهم للظواهر الإجتماعية ومن ثم فالموضوعية والحياد في بحوث العلوم الإجتماعية يبقيان دائما أمرا مثاليا Ideal Type. ويبدو ان العديد من العلماء المنظرين الغربيين حول ظاهرة التغيير الإجتماعي لم يأخذوا ملاحظة فيبر مأخذ الجد، فقاموا بإرساء نماذج نظرية لتنمية المجتمعات متاثرة قليلا او كثيرا بخلفية المجتمعات الغربية، واعتقدوا انه يمكن تعميم هذه النماذج النظرية للتنمية على بقية المجتمعات البشرية

---

[316] وهذا عكس موقف المفكرين الغربيين الماركسيين الذين طالما جعلوا من الإستعمار في شكله التقليدي والجديد، موضوعا مركزيا لفهم ودراسة التخلف والتنمية. فكتابات Gunder Frank مثال على ذلك.

رغم اختلاف خلفياتها[317]. وقد دحض هذا الإعتقاد كل من كتاب بودون La Place du désordre والإجماع المتزايد بين المختصين في العلوم الإجتماعية والذي يركز أكثر فأكثر على أهمية النظر إلى ظاهرة التغيير الإجتماعي في سياق العوامل الخاصة المحيطة به في المجتمع[318].

حادي وثلاثون : مفهوم الفردية المنهجية وتفسير الظواهر الإجتماعية.

إن مفهوم الفردية المنهجية Methodological Individualism، يعني **أن الظواهر الجماعية ينبغي تفسيرها على أنها حصيلة لسلوكيات وتفاعلات وأهداف وأفكار وآمال الأفراد** وليست نتيجة، كما تدعي بعض النظريات الكبرى، لوسائل الإنتاج وأنماط البنى الإجتماعية والقيم الثقافية للمجتمعات البشرية. ويمكن شرح انعكاسات استعمال هذا المفهوم كالتالي :

عندما ينظر إلى الظواهر الإجتماعية على انها نتيجة لكل من المؤثرات (المحددات) الإجتماعية والفردية فإن الطريق تصبح مفتوحة أمام استرجاع المفهوم الأساسي للجدلية في نظريات العلوم الإجتماعية. إن إلغاء هذا المفهوم أو عدم استعماله بالكامل لا يمكن أن يزيد إلا فقرا لمصداقية رصيد المعرفة الإجتماعية. ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن إزدياد مجال التخصصات في العلوم الإجتماعية، كما هو الأمر في العلوم الصحيحة، هو أحد العوامل التي أدّت إلى ظاهرة النظريات والاطر الفكرية paradigms

---

317 ففي كتابه The Passing of Traditional Society يرى Daniel Lerner أن النموذج التحديثي الغربي هو النموذج الوحيد لتحديث مجتمعات الشرق الأوسط. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب لإيضاحات ضافية حول **قضية التحيز في العلوم الإجتماعية.**

318 Birou, Pour un autre développement and Perroux pour une philosophie du nouveau développement مصدران سابقان

الآحادية التفسير والتي تمدنا بتفسير ضيق وشبه آلي لسلوكيات الأفراد وللظواهر الجماعية[319].

وكما وقعت الإشارة إليه من قبل، فإن ابن خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم لم يعطوا أهمية كبرى إلى دور الفرد في المجتمع. فنظرا لتاثرهم البالغ بمفهوم الحتمية الإجتماعية فإنهم لم يكونوا قادرين بما فيه الكفاية لكي يروا أن الظواهر الإجتماعية ليست حصيلة مؤثرات إجتماعية فحسب بل هي أيضا نتيجة لمؤثرات فردية. أما موقف فيبر من هذا الأمر فهو مختلف عن هؤلاء العلماء الإجتماعيين. فمفهوم Verstehen (الفهم) لفيبر يتشابه كثيرا مع مفهوم الفردية المنهجية Methodological Individualism لكل من بوبر وبودون. فكلا هذين المفهومين يعتبر **أن دور الفرد يبقى حاسما في تبلور السلوكيات والظواهر الإجتماعية.**

إن لرؤية فيبر وبودون وبوبر إنعكاسين بالنسبة لسلوك الأفراد :

(أ) فمن جهة، تحتاج العلوم الإجتماعية لتقييم جديد بخصوص موقفها السلبي العام من تلك المفاهيم مثل مفهوم حرية الإنسان وازدواجيته (العقل والمادة عند ديكارت) التي أصبحت في العصر الحديث مفاهيم تدرسها في الغالب الفلسفة فقط. فالحاجة ماسة اليوم بالنسبة لعلوم الأنسان والمجتمع إلى وجود **وضعية جديدة** New Positivism **تلتزم بدراسة العوامل الكمية والكيفية التي يمكن أن تؤثر في السلوكيات الفردية والجماعية.**

(ب)ومن جهة ثانية، فلتحسين مصداقيتها تحتاج العلوم الإجتماعية إلى تبني منظور متعدد التخصصات interdisciplinary في دراستها للظواهر قيد البحث. فمن شأن هذا أن يعزز فهم العاملين في العلوم

---

[319] مما لا شك فيه أن التخصص أمر عملي بالنسبة للتقدم في العلم. ومع ذلك فإن تجزء المعرفة العلمية قد لا تؤدي إلى فهم أفضل بالنسبة للظواهر المتعددة الجولنب (أي المعقدة). ومن ثم فالتخصص الضيق قد تكون سلبياته أكثر من إيجابياته على مستوى التنظير والتطبيق.

الإجتماعية لما يدرسون ويؤدي بهم إلى تنبئ أفضل بالسلوكيات الفردية والجماعية. ولا يعني هذا، مع ذلك، أن المنظور المتعدد الرؤى سيؤدي حتما إلى فهم كامل وتام للواقع الإجتماعي. إن مثل ذلك الهدف يبقى صعب المنال ليس في العلوم الإجتماعية فقط بل ايضا في العلوم الصحيحة. وبعبارة أخرى، ينبغي النظر إلى العلم/المعرفة على انه عملية مستمرة وأن اكتشافاته ليست هي الحقيقة الكاملة. **فتجربة العلم الحديث أثبتت أن نتائج البحوث العلمية والنظريات... تبقى معرضة دائما إلى التعديل والصياغة الجديدة وحتى التغييرات الجذرية.**

ومن ثم فإن تقييم مصداقية النظريات الكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي ينبغي أن يأخذ بعين الإعتبار أن مصداقية تلك النظريات لا تعني أنها نظريات تعرف كل صغيرة وكبيرة عن ظاهرة التغيير الإجتماعي. فمعيارنا ينبغي ان يكون بكل بساطة كالتالي : كلما قربتنا تلك النظريات من الفهم المثالي[320] (بالمعنى الفيبري) لطبيعة ودرجة التغيير الإجتماعي المدروس كلما كانت تلك النظريات ذات مصداقية أكبر.

ثاني وثلاثون : ملاحظات ختامية حول التنظير في العلوم الإجتماعية.

فبالإضافة إلى تبيان طبيعة العلوم الإجتماعية والصعوبات المختلفة التي تعترض سبيل إرساء أسس تنظير يعتد به في العلوم الإجتماعية، فإننا

[320] إن مفهوم النموذج المثالي Ideal Type في العلوم الإجتماعية يفيد إما (1) أن القوانين الإجتماعية مرنة بسبب تأثير عوامل مثل العوامل الفردية أو (2) أن المؤثرات الفردية والإجتماعية لا يمكن التعرف عليها جميعا من طرف الباحث الإجتماعي. ويتفق هذا مع رؤية منتسكيو Montesquieu الذي يقول هناك بكل تأكيد قوانين اجتماعية ولكن بطبيعتها ليست مثل القوانين الصلبة التي تتحكم في الظواهر الطبيعية.

نريد ان نختم هذا الفصل بطرح **بعض المبادئ التي نرى أنها تساعد على تحسين وضع التنظير في العلوم الإجتماعية :**

(1) يجب أن يكون لمتخصص العلوم الإجتماعية تفاعل وتواصل مباشر مع الواقع الإجتماعي الشامل وكذلك مع الخصائص المميزة لمجتمعه عن بقية المجتمعات الأخرى. فبدون توفر ذلك تكون فائدة تنظيره ومعرفته حول الظواهر الإجتماعية فائدة قليلة إن لم تكن معدومة. فمن جهة، يرجع الكثيرون مساهمة الفكر العمراني الخلدوني في فهم حركية المجتمعات العربية إلى مدى معرفة صاحب المقدمة بعموميات وخصوصيات هذه المجتمعات[321]. ومن جهة ثانية، فإن جهل أو تجاهل العديد من متخصصي العلوم الإجتماعية الغربيين المعاصرين لعوامل ثقافية وتاريخية واقتصادية في مجتمعات أخرى قد عرقل فهمهم لعمليات التغيير الإجتماعي في تلك المجتمعات الأمر الذي جعل بودون يتهم النظريات الغربية الحديثة للتغيير الإجتماعي بأنها نظريات تشكو كثيرا من الروح العلمية.

(2) يجب التنويه هنا بمدى أهمية الحرية بالنسبة لحصول أي تفاعل حقيقي بين المختص في العلوم الإجتماعية وبين المجتمع الذي يدرسه. إذ أن العلوم الإجتماعية على الخصوص لا تستطيع أن تنمو وتأتي أكلها في مجتمعات تسود فيها نظم الحكم الدكتاتورية والبنى الإجتماعية الجامدة والأعراف والتقاليد الثقافية المتشددة. وبعبارة أخرى، لا تزدهر العلوم الإجتماعية وتأتي أكلها الحقيقي إلا في المجتمع الحر المفتوح. فالوضع الرديء للعلوم الإجتماعية اليوم في مجتمعات العالم الثالث لا بد أنه يرجع في جانب منه إلى كثرة العوامل المعرقلة لحرية الفكر في هذه المجتمعات.

---

[321] إن المفاهيم السوسيولوجية (العمرانية) والملاحظات والنظريات ... التي نجدها في المقدمة هي أمور تعكس واقع المجتمعات العربية في المغرب والمشرق العربيين.

(3) نحن نعتقد أن **مصداقية النظريات السوسيولوجية** تعتمد إلى حد كبير، على **توفر شرطين** :

(أ) يجب ان يصبح تفسير الظاهرة الإجتماعية في حد ذاته **تحديا علميا/معرفيا** للمختص في العلوم الإجتماعية. أي يجب ان تشغل وتقلق الظاهرة المدروسة باستمرار فكر الباحث الإجتماعي.

(ب) ولكي تقع دراسة الظاهرة الإجتماعية بكل جدية واعتناء فإنه من المهم جدا ان **تصبح هذه الظاهرة قضيته الخاصة** وليست قضية موضوعية ينبغي دراستها فقط. نحن نعتقد أن هناك فرقا بين **الباحث الإجتماعي** الذي يدرس الظاهرة **كمتفرج** والباحث الإجتماعي **الذي يدرسها من الداخل** لأنه يشترك فيها مع الآخرين ويدرسها **أيضا** لأنها تمثل تحديا علميا/معرفيا لفكره. فمن ناحية، إن البحوث والنتائج التي يتحصل عليها الفريق الأول للباحثين الإجتماعيين طالما تكون **سطحية** وبالتالي غير قادرة على إثراء التنظير السوسيولوجي بالرؤية العلمية والخيال السوسيولوجي Sociological Imagination كما عبر عن ذلك C.Wright.Mills ومن ناحية ثانية، إن العلاقة التي تربط الفريق الثاني من الباحثين الإجتماعيين بالظاهرة الإجتماعية تحفزهم **بدافعية** motivation أكبر والتزام أكثر صرامة بحيث يكونون في موضع **أفضل** لإرساء أرضية لتأسيس بناء نظري في العلوم الإجتماعية أكثر مصداقية وأصالة بالنسبة للظواهر الإجتماعية المدروسة.

إن الأسس الراسخة لنظريات ابن خلدون العمرانية حول المجتمعات العربية لا بد أن تكون لها علاقة بالشرطين (أ) و (ب) المذكورين. فعلى مستوى أول، لم يكن ابن خلدون راضيا على تفسيرات المؤرخين المسلمين للأحداث التاريخية التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية على الخصوص. فكان عليه إذن أن يأتي بأحسن منها. وقد مثل ذلك تحديا علميا/معرفيا ضخما لصاحب المقدمة. وعلى مستوى ثان، إن ازدياد تردي

حال الحضارة العربية الإسلامية قد سبب له الكثير من القلق والهم والأسى. وفي رأينا ينبغي الأخذ بعين الإعتبار هذين العاملين في أي محاولة جادة تروم كشف الحجاب عن جذور فكر ابن خلدون العمراني ونظريته العمرانية الثاقبة في فهم حركة المجتمع العربي الإسلامي الكبير.

خلاصة

أكدنا في الفصل الخامس أن ما سميناه **بالتصنيف السوسيولوجي الخلدوني للمجتمعات العربية الإسلامية يمثل علامة نضج وأصالة للفكر الإجتماعي لصاحب المقدمة**. فمن ناحية، قسم ابن خلدون المجتمعات العربية الإسلامية إلى مجموعتين : فئة حضرية وفئة بدوية. ومن ناحية ثانية، فقد صنف المجتمع البدوي إلى ثلاثة أصناف : (أ) سكان المدن والقرى والجبال الذين يعتمدون في معاشهم على الزراعة (ب) أما ما يطلق عليهم ابن خلدون بالشاوية فهم البدو الذين يقوم معاشهم على تربية الغنم والبقر. (ج) يستعمل ابن خلدون كلمة العرب ليصف بها البدو الذين يقوم معاشهم على الإبل فقط.

وعلى مستوى آخر، يمدنا صاحب المقدمة في الفصل الثالث بتصنيف ثلاثي للطبيعة البشرية. (ت) الطبيعة البشرية ذات الفطرة السوية الخيرة. (د) الطبيعة البشرية المزدوجة (خير/شر – فجور/تقوى). (ر) الطبيعة البشرية العدوانية التي يغلب عليها الجانب البهيمي وتميل إلى الظلم والعدوان على الآخرين.

يعد تصنيف الظواهر منهجية علمية استعملت في القديم والحديث. من أهدافها الأساسية هو **الكشف عن مدى تعقيد الظاهرة المدروسة** وذلك من خلال التعرف على أصنافها المتعددة، الأمر الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى كسب رهان معرفي/علمي أفضل حولها.

ما من شك أن الدارس لمقدمة ابن خلدون يجد فيها أكثر من تحليل لحركية وتغير وتطور المجتمعات والحضارات الإنسانية، وإن كانت مجتمعات المغرب العربي هي، في المقام الأول، ميدان دراسته وملاحظته الميدانية واستنتاجاته النظرية. ففي تحليله لظاهرة المجتمعات استعمل صاحب المقدمة المجتمع العربي الكبير لتصنيف أنواع المجتمعات الممكن

تمييز معالمها قبل وأثناء وبعد عملية تغير هذه المجتمعات. ومن دراسته لحركية المجتمعات العربية الإسلامية في المشرق والمغرب قبل وأثناء القرن الرابع عشر الميلادي توصل التفكير العمراني الخلدوني إلى تصنيف عملي (إجرائي) سوسيولوجي اهتدى إلى مثله – عن علم أو عن غير علم بالتفكير الخلدوني – علماء الإجتماع الغربيون في دراساتهم المعاصرة للتغيير في المجتمعات الغربية وغير الغربية على السواء. يتسم هذا التصنيف أساسا **بالثنائية** في تحليله لتحولات حركية التغيير في المجتمعات الإنسانية. ففي حين استعمل ابن خلدون النموذج البدوي – الحضري في تصنيفه للمجتمعات العربية الإسلامية التي درسها، لجأ علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال لفيف من المصطلحات المشابهة لمصطلح ابن خلدون ثنائية ومضمونا. فجاءت تصنيفاتهم للمجتمعات من تقليدي إلى حديث ومن شعبي إلى حضري ومن مجتمع قبل التصنيع إلى مجتمع صناعي ومن المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي...

إن بعض علماء الإجتماع الغربيين المستعملين للتصنيف الثنائي في دراساتهم للمجتمعات يميلون إلى الإعتقاد بأن الحاجة إلى تبني التصنيف الثنائي يرجع أصلا إلى طبيعة الظواهر الإجتماعية نفسها. فمكيني Mckinney، كما رأينا، يرجع في كتابه التصنيف الثنائي كنموذج سوسيولوجي في دراسة المجتمعات إلى الأسباب التالية[322] :

1 – الحاجة إلى التمييز الأساسي بين تنظيمات اجتماعية مختلفة يمكن بواسطتها إحداث إطار لتحليل وفهم البنى والأشكال الإجتماعية الوسيطة.

2 – يعتبر طرفا التصنيف الثنائي نمطين مثاليين.

---

[322] مصدر سابق Mckinney, J., Constructive Typology and Social Theory,

3 – إن التسلسلية continuum مفهوم حيوي بالنسبة للتحليل السوسيولوجي المقارن للظواهر الإجتماعية. فالنمطان يحددان نهاية الحدود أو المراجع المقياسية standards وبالتالي يسمحان بتتبع عمليات التغيير الإجتماعي أو أشكال البنى الإجتماعية الوسطية. ويتم هذا عن طريق تبني مفهوم التسلسلية. لذلك كله يستمر التصنيف السوسيولوجي الثنائي في لعب دوره العام في التحليل السوسيولوجي للمجتمعات حتى اليوم : أي في زمن العولمة.

ولعل ما جاء في رؤية مكيني يفسر هذا الإلتجاء – من طرف علماء الإجتماع منذ ابن خلدون – إلى التصنيف الثنائي في تحليلاتهم السوسيولوجية للمجتمعات بسبب تعقيد الظواهر الإجتماعية، من جهة، ومنهجية علم العمران/علم الإجتماع، من جهة أخرى. **ومن ثم يبدو وكأن التصنيف السوسيولوجي الثنائي لم يتأثر ولن يتاثر كثيرا بأحداث الزمان والمكان لأنه يستند في وجوده وكينونته على أن الظاهرة الإجتماعية ذات طبيعة معقدة.**

إن المنهجية التصنيفية سواء كانت ثنائية الطبيعة أو أكثرمن ذلك تعكس تطورا ونضجا فكريا لدى الدارس للظواهر الإجتماعية. وهي تعزز بالتالي مصداقية فكره السوسيولوجي. ومما لا شك فيه أن تقسيم ابن خلدون المجتمعات العربية الإسلامية إلى صنفين كبيرين : حضري وبدوي ثم تقسيم إلى أصناف أخرى صغيرة قد أعطى مصداقية عالية لعلم عمرانه على مستوى مدى واقعية وصفه الميداني لخاصيات تلك المجتمعات، من جهة، وقدرته، من ناحية أخرى، على **إرساء إطار فكري عمراني تنظيري كفئ لفهم وتفسير حركيتها.**

نريد أن نختم هذا الكتاب بسؤال رئيسي حول الفكر العمراني الخلدوني : **هل ابن خلدون منظر اجتماعي؟**

للإجابة على ذلك نحتاج إلى تعريف النظرية الإجتماعية Social Theory. هناك تعاريف متعددة لهذه الأخيرة في أدبيات العلوم الإجتماعية الحديثة. يرى التعريف الذي اخترناه للنظرية الإجتماعية أن : "**النظرية الإجتماعية هي إلى حد ما تفكير منتظم ومجرد وعام حول حركية مسيرة النظام الإجتماعي**"[323].

1 – يقصد بوصف "منتظم" Systematic للنظرية الإجتماعية أن يكون لها مستوى عال من **التماسك الداخلي** والترابط. أي خلو مكوناتها من التناقض والتنافر، من جهة، وترابط أجزائها إرتباطا عضويا، من جهة أخرى.

2 – أما بالنسبة لضرورة إتصاف النظرية الإجتماعية بمستوى رفيع من التجريد abstraction، فذلك لا يعني بأن النظريات الإجتماعية تكون بالضرورة نظريات مستقلة عن علم الإجتماع الإمبيريقي وإنما يعني التجريد هنا أنه بغض النظر عن اسس النظرية الإجتماعية، سواء كانت أساسا إمبيريقية او غير إمبيريقية، فإن الهدف الرئيسي للمنظرين الإجتماعيين يتمثل بالطبع في عملية **التنظير**.

3 – تمثل المقدرة الكبيرة على **التعميم** generalization الصفة الثالثة التي ينبغي أن تتوفر في النظرية الإجتماعية. أي أن تمدنا هذه الأخيرة بفهم وتفسير لملامح عديدة من الحياة الإجتماعية عبر مراحل زمنية مختلفة وفي مجتمعات متنوعة.

أشرنا في الفصل الخامس بأن الشروط كانت متوفرة لدى ابن خلدون لصالح قيامه بإرساء إطار فكري عمراني نظري حول مسيرة المجتمعات العربية الإسلامية. ومما لا شك فيه أن المفهوم الخلدوني للعصبية هو أهم مفهوم أتى به علم العمران الجديد الذي تمثّله مقدمة ابن خلدون. ساعد هذا

---

[323] مصدر سابق، ص1 Baert.Social Theory,

المفهوم لا على فهم وتفسير الأحداث التاريخية والظواهر الإجتماعية بمنظور عقلاني وموضوعي فحسب، بل مكّن أيضا صاحب المقدمة من **إرساء إطار فكرى عمراني نظري تأتي في طليعته نظريته السياسية حول نظم الحكم في الإسلام** والتي نحدد بعض معالمها هنا. فخلافا للكثير من الفقهاء المشهورين السابقين له لم يقتصر ابن خلدون في كتاباته السياسية والتي تمثل بابا طويلا في المقدمة، على دراسة مختلف جوانب الخلافة الإسلامية، بل نجد أنه، بالإضافة إلى إسهاماته المبتكرة في هذا الميدان، قد عالج وحلل باستفاضة السمات الرئيسية **لنظام الملك العربي الإسلامي** الذي اختلط بنظام الخلافة في البداية ثم حلّ محلها في نهاية المطاف عندما اندثرت الخلافة العباسية على يد البرابرة المغول.

تفسر نظرية ابن خلدون تلك التحولات **بعاملين رئيسيين** هما تغير **الظروف العمرانية** الناجم عن انتقال من البداوة إلى الحضارة، من ناحية، وتأثير **العصبية**، من ناحية ألخرى.يلاحظ صاحب المقدمة بهذا الصدد بأن كلا من هذين العاملين لم يؤد في المراحل الأولى لنظام الحكم للخلافتين الأموية والعباسية إلى انتهاك شديد للمصادر الأولية، أي لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية. يمثل استيلاء معاوية على السلطة بعد الفتنة الكبرى وفرضه نظام الحكم الوراثي على الخلافة مثالا يطبق فيه ابن خلدون نظريته على هذا **التغيير في نمط الحكم في صدر الإسلام**. لم يلجأ صاحب المقدمة إلى التفسير التقليدي الذي ردده الفقهاء والمؤرخون المسلمون الأوائل والمتمثل في أن **معاوية** فرض الحكم الوراثي على الخلافة من أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية. وفي مقابل هذا العذر التقليدي، يفسر ابن خلدون هذا الحدث السياسي الهام الذي قام به معاوية بمنظور **مفهوم العصبية**. ففي نظر ابن خلدون، كان معاوية في حاجة إلى الحفاظ على وحدة الجماعة الحاكمة وهم الأمويون الذين كانوا يمثلون يومئذ أقوى عصبية في قبيلة قريش.

يستعمل ابن خلدون أيضا مفهوم العصبية لتطبيقه على الحكم الشوري الذي عرفه عهد الخلفاء الراشدين. حاول ابن خلدون هنا تحاشي ظاهر التناقض الذي يتضمنه مفهوم العصبية عنده. يقول ابن خلدون إن العصبية بحكم طبيعتها تؤدي إلى إقامة نظام ملكي وراثي بالقوة. وهذا يتناقض مع تطبيق مبدإ الشورى في العهد الإسلامي المبكر للخلافة الراشدة. وحتى يحافظ على **التناسق الداخلي لنظريته** والترابط العضوي بين أجزائها سعى صاحب المقدمة إلى **إعادة تفسير مفهوم الشورى**. فخلص إلى القول بأن حق ممارسة الشورى وقف على هؤلاء الذين يملكون قوة تساندهم وتدعمهم.

يعلن ابن خلدون مرارا في كتاب المقدمة بأنه أتى بعلم جديد بالنسبة لفهم وتفسير حركية المجتمعات العربية الإسلامية. أطلق على هذا العلم اسم علم العمران البشري. تتصف منهجية هذا العلم بالتحليل الموضوعي والعقلاني للأحداث التاريخية للظواهر الإجتماعية المدروسة. فمن جهة، استقى ابن خلدون معطيات بحثه العمراني من ملف تاريخ الشعوب والمجموعات البشرية ومن المشاهدة والمعايشة الشخصية للظواهر الإجتماعية والأحداث التاريخية. ومن جهة أخرى، فقد توصل إلى إرساء إطار فكري تنظيري لعلم العمران البشري أعانه على فهم وتفسير مسيرة الأحداث التاريخية/الظواهر الإجتماعية كما رأينا ذلك في استعماله لمفهوم العصبية في معالجته لمسألة الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية. وبعبارة أخرى، **فالعلم الخلدوني الجديد يتكون من بعد نظري وبعد ميداني.** وهما صفتان لازمتان لأي معرفة علمية ذات مصداقية. وهذا ما توحي به عبارات ابن خلدون نفسه حول طبيعة علمه الجديد : علم يجمع بين التنظير والتحقيق الميداني حول أحداث وظواهر العمران البشري، فلنقرأ كيف يتحدث ابن خلدون عن ابتكاره المعرفي الجديد : "وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى.

وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"[324] ..."أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص..."[325]، "فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغربية والحكم المحجوبة القريبة"[326].

مما لا شك فيه أن شهرة مقدمة ابن خلدون تعود إلى ما تتضمنه من علم جديد وهو علم العمران البشري. وكرصيد معرفي اجتماعي جديد، **جاء هذا العلم بفهم وتفسير جديدين** للعديد من الأحداث التاريخية والظواهر الإجتماعية. فأنشأ ملاحظات وقوانين عمرانية حول ظواهر المجتمعات والحضارات البشرية تتصف بكثير من المصداقية الأمر الذي يجعلها **قابلة للتعميم** عبر أصناف مختلفة من الحضارات والمجتمعات الإنسانية. وفصول المقدمة حبلى بمثل تلك الملاحظات والقوانين الإجتماعية. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة منها فقط : (1) "في أن المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعاداته"[327]. (2) "في أن الرياسة لا تزال إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء"[328]. (3)"فصل في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء"[329].

فهذه الملاحظات والقوانين العمرانية الخلدونية لا تقتصر مصداقيتها على الإجتماع البشري في المجتمعات العربية الإسلامية فحسب بل هي تنطبق أيضا على المجتمعات البشرية بصفة عامة. إذ أنها ملاحظات وقوانين عمرانية حول طبيعة ثوابت العمران البشري. ومن هنا تأتي **الملامح الإنسانية للفكر العمراني الخلدوني**. فهو بالتأكيد فكر يتجلى فيه التأمل الإنساني لابن خلدون في طبيعة الأشياء العمرانية بمعناها الواسع. أي

---

[324] مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 29.
[325] المصدر السابق.
[326] المصدر السابق، ص6.
[327] المصدر السابق، ص 115.
[328] المصدر السابق، ص 104.
[329] المصر السابق، ص 116.

طبيعة النفس البشرية، كما رأينا في الفصل الثالث وطبيعة العمران البشري كما نجد ذلك في كل فصول مقدمته. ومن ثم **فالفكر العمراني الخلدوني الإنساني مؤهل بقوة وبمصداقية لتعميم استعماله لفهم وتفسير ثوابت مظاهر العمران البشري خارج الحضارة العربية الإسلامية.**

إن السؤال الذي ينبغي طرحه الآن : **كيف ينبغي تصنيف ابن خلدون كمنظر في علم العمران البشري؟** مما لا شك فيه أن كتاب المقدمة هو المرجع الأول الذي يجب البحث فيه عن المنظور العمراني الخلدوني. فالظاهرات الإجتماعية أو **واقعات العمران البشري**، أو أحوال الإجتماعي الإنساني، كما يسميها ابن خلدون هي موضوع مقدمة ابن خلدون. لم يحاول ابن خلدون تعريف هذه الظاهرات. بل اكتفى بإعطاء أمثلة لها في فاتحة مقدمته إذ يقول : "انه لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك كله من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[330]. ثم يضيف بعد ذلك فيقول : "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من احوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك"[331].

والظواهر الإجتماعية في تعريفها المجمل هي عبارة عن القواعد والإتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساسا لتنظيم شؤوننهم الجماعية وتنسيق العلاقات التي تربط بعضهم ببعض والتي تربطهم بغيرهم. تتجلى في مقدمة ابن خلدون فكرة واضحة عن معنى واقعات العمران

---

[330] المصدر السابق، ص 27.
[331] المصدر السابق، ص 31.

البشري. يتسع نطاق الظواهر الإجتماعية عند ابن خلدون فيتجاوز المعنى الضيق الذي تستعمله العلوم الإجتماعية الحديثة للظواهر الإجتماعية. **فأحوال الإجتماع الإنساني تشمل جميع أنواع الظواهر** السابقة الذكر وغيرها. وقد قام ابن خلدون بدراسة كل قسم من تلك الظواهر الإجتماعية. فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر ذات العلاقة بطريقة التجمع الإنساني، أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه. فبين في هذا الباب أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الإجتماع. كما تحدث ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني عن الظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات. أما في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث فقد تعرض ابن خلدون لنظم الحكم وشؤون السياسة. تطرق ابن خلدون للظواهر الإقتصادية في سبعة فصول من الباب الثالث من المقدمة وفي ستة فصول من الباب الرابع وفي جميع فصول الباب الخامس. يمثل الباب السادس والأخير من المقدمة تحليلا عمرانيا للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. وتناول ابن خلدون في هذا الباب بالذات كثيرا من الظواهر الأخرى مثل الظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية.

وبتعبير العلوم الإجتماعية الحديثة، يمكن القول بأن **علم العمران البشري الخلدوني هو علم يستعمل أكثر من منظور معرفي لدراسة الظواهر المتنوعة للعمران البشري**. أي أنه علم متعدد الرؤى المعرفية mutidisciplinary. فابن خلدون يستعمل مثلا **علم الاحياء** (البيولوجيا) في تحليله لظاهرة العصبية في المقدمة : "وذلك أن **صلة الرحم** طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة في ظلم قريبة او العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب

والمهالك نزعة في البشر مذ كانوا"[332]. كما يتبنى صاحب المقدمة منظور **علم النفس** في تفسيره لظاهرة التقليد بين بني البشر فيقول : "في أن المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه : إما لنظره بالكامل بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب..."[333].

أما استعمال ابن خلدون لما يسمى في العصر الحديث **بعلم اجتماع الدين** فيتجلى في العديد من واقعات العمران البشري التي تحفل بها مقدمته. نجد أفضل وأوضح مثال على ذلك في اثر العامل الديني على تأهل العرب للملك والسيادة على الآخرين. يلخص ابن خلدون هذه الفكرة في عنوان الفصل السابع والعشرين من الباب الثاني من المقدمة : "**في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على جملة**"[334].

عرف عن ابن خلدون استعماله **للمنظور الإقتصادي** (المادي) لتفسير الظواهر الإجتماعية مما أدى ببعض الدارسين للتراث الخلدوني إلى القول بأن صاحب المقدمة سبق ماركس بقرون في إعطائه أهمية كبرى للعامل الإقتصادي في التأثير على الحياة الإجتماعية عند الشعوب. ولعل أشهر ما كتبه ابن خلدون في المقدمة حول ما يمكن ان نسميه بالحتمية الإقتصادية يتمثل في أول سطر للفصل الأول من الباب الثاني للمقدمة : "**إعلم أن اختلاف الاجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش**"[335].

ولا يخفى أن ابن خلدون تعرض بالتحليل **لآثار المناخ على أخلاق البشر**. فخلص أن هناك ما يشبه الحتمية الجغرافية المناخية على سلوك

---

[332] المصدر السابق، ص 102.
[333] المصدر السابق، ص 116.
[334] المصدر السابق، ص 119.
[335] المصدر السابق، ص 90.

الناس. فكتب في المقدمة الرابعة من الباب الأول للمقدمة : "واعتبر ذلك أيضا **بأهل مصر**، فإنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريبا منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلةعن العواقب، حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم. ولما كانت **فاس** في بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته مخافة أن يرزا شيئا من مدخره، وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان **تجد في الأخلاق أثرا من كيفيات الهواء**. والله الخلاق العليم"[336].

أما **علم الإجتماع السياسي الخلدوني** فإن الباب الثالث من المقدمة يعكس بكثير من التفاصيل والملاحظات المعمقة معالمه ومفاهيمه ونظرياته. ويكفي هنا ذكر عناوين خمسة فصول من الثلاثة وخمسين فصلا التي يتكون منها الباب الثالث لمقدمة ابن خلدون لنرى مدى اهتمام صاحب المقدمة بعالم السياسة في المجتمعات العربية الإسلامية. يعطي ابن خلدون الفصل الأول من هذا الباب العنوان التالي : **في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية.** أما الفصل العاشر فعنوانه هو : في أن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد. يركز الفصل العشرون تحليله على ظاهرة الموالي والمصطنعين في الدول العربية الإسلامية. ومن ثم جاء عنوان هذا الفصل : في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول. يخصص ابن خلدون الفصل الثلاثين للحديث عن ظاهرة العهد في نظام الحكم العربي الإسلامي. ومنه استوحى ابن خلدون عنوان هذا الفصل : في ولاية العهد. يتحدث الفصل الأربعون عن تأثير أصحاب السلطة على اقتصاد الرعايا والدول. وهذا ما يلخصه عنوان هذا الفصل : في أن التجارة من السلطات مضرة بالرعايا مفسدة للجباية. يبين ابن خلدون في الفصل الخمسين العلاقة بين تراجع

[336] المصدر السابق، ص 68.

العمران في آخر عمر الدولة وكثرة انتشار المجاعات والوفيات. وهذا ما يشير إليه عنوان هذا الفصل : في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات.

ذكرنا سابقا بأن ابن خلدون هو المؤسس الأول، على مستوى الفكر الإجتماعي العالمي، لعلم الإجتماع. ونظرا لتعدد رؤى علم العمران البشري الخلدوني، **فإن لمقدمة ابن خلدون مساهمات انثروبولوجية.** فعلم الانثروبولوجيا يدرس المجتمعات البدائية. وهذا ما نجده في معظم فصول الباب الثاني من المقدمة. تركز هذه الفصول تحليلها على خصائص المجتمعات البدوية العربية وما شابهها. فالفصل الرابع من هذا الباب يرى : أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. أما الفصل الخامس فيتحدث عن **تفوق أهل البدو على أهل الحضر في الشجاعة.** وبتعبير صاحب المقدمة : في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. ويؤكد ابن خلدون أن الغلبة تكون للبدو في مواجهاتهم مع أهل الحضر. وهذا ما يشير إليه عنوان الفصل السادس عشر من الباب الثاني من المقدمة : في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها.

يتحدث ابن خلدون في الباب السادس والأخير من المقدمة عن **ظاهرة العلوم** في المجتمعات والحضارات البشرية. فيعطي هذا الباب العنوان التالي : في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق. وبالتعبير **الحديث يعتبر هذا الباب تحليلا سوسيولوجيا لظاهرة العلوم ووللمناهج التربوية لتعليم العلوم.** يؤكد الفصل الأول من الباب السادس على أن العلم والتعليم هما ظاهرة طبيعية في العمران البشري. ويرى ابن خلدون في الفصل الثالث بأن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة. أما الفصل السابع عشرفيخصصه صاحب المقدمة إلى علم التصوف في حين يهاجم الفلسفة ويبرز فساد منتحليها في الفصل الحادي والثلاثين.

تتجلى الرؤيا العمرانية الخلدونية حول المناهج التربوية في تعليم العلوم في عناوين الفصول التالية من الباب السادس : في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته، في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، في أن حملة العلم في الإسلام اكثرهم العجم، في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها.

هكذا يتضح أن علم العمران البشري الخلدوني يهتم بفهم وتفسير الظواهر الإجتماعية (واقعات العمران البشري أو أحوال الإجتماع الإنساني) في المجتمعات والحضارات البشرية. وعلى هذا الأساس **فهو، إذن، عالم اجتماع بتعريف علم الإجتماع الحديث**. لكن يختلف منظوره العمراني عن مناظير رواد علم الإجتماع الغربي منذ أوغيست كونت. تتصف الرؤى السوسيولوجية لكثير من هؤلاء الرواد بالتركيز على بعد (عامل) واحد لفهم وتفسير الظواهر الإجتماعية. فدوركهايم، مؤسس علم الإجتماع الغربي الحديث، يرى أن فهم وتفسير الظواهر الإجتماعية لا يتمان إلا بالرجوع إلى الجوانب (العوامل) الإجتماعية الصرفة في المجتمع. فالحتمية الإجتماعية Le Déterminisme Social عند دوركايم هي حتمية قاهرة في تشكيل سلوكات الأفراد والجماعات. فدراسة دوركايم الشهيرة حول ظاهرة الإنتحار Le Suicide لا تدع مجالا للشك في مدى اعتقاد دوركايم بأن الإجتماعي لا يفهم ولا يفسر إلا بالإجتماعي. فعلى سبيل المثال، ليس للعوامل النفسية والبيولوجية دور في ظاهرة الإنتحار. إنها، في نظره، ظاهرة ذات جذور ووظائف إجتماعية أولا وأخيرا. وفي المقابل، فإن الحتمية العمرانية الخلدونية لا تقتصر على العوامل المجتمعة الصرفة لفهم وتفسير واقعات العمران البشري. فتأثير العوامل النفسية والبيولوجية بارز في الرؤية العمرانية الخلدونية. وكما أشرنا سابقا، فإن ابن خلدون قد فسر ظاهرتي التقليد بين الشعوب وعصبية الناس لبعضهم البعض بمؤثرات نفسية، من ناحية، وعوامل علاقة الرحم من ناحية أخرى. **فعلم العمران البشري**

الخلدوني يمثل رؤية معرفية تستعمل أكثر من بعد (عامل، مؤثر) لفهم وتفسير الظواهر الإجتماعية. وهو بهذا الإعتبار إطار فكري عمراني يتشابه مع نظرية المدرسة الواقعية Realism في علم الإجتماع الحديث كما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب. فقد نادت هذه المدرسة الفكرية السوسيولوجية بإلغاء معالم التقسيم والفصل بين الجوانب الذاتية والموضوعية، من جهة، وتبادل التأثّر والتأثير بين الفرد والمجتمع، من جهة أخرى. إن هذا التشابه بين الفكر العمراني الخلدوني ونظرية المدرسة الواقعية يؤكد في نهاية المطاف، على أن كسب رهان فهم وتفسير سلوك الأفراد والجماعات لا يتم **إلا عبر زمرة معقدة من العوامل والمؤثرات الظاهرة والباطنة المتشابكة.**

مراجع عن ابن خلدون في مكتبة المؤلف

أولا : باللغة العربية :

1 – ابن خلدون، عبد الرحمان : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (سبعة مجلدات)، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960.

2 – ابن خلدون، عبد الرحمان : مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت 1993.

3 – ابن خلدون، عبد الرحمان : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتاب اللبناني، بيروت (بدون تاريخ).

4 – أبو زيد، منى : الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

5 – إسماعيل، محمود : نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

6 – أوميل، علي : الخطاب التاريخي : دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.

7 – باشييفا، سفيتلا : نظريات ابن خلدون، دار المغرب العربي، تونس 1974.

8 – البعلي، فؤاد : ابن خلدون وعلم الإجتماع الحديث، منشورات المدى للثقافة والنشر، دمشق 1997.

9–

10 – بن حسين، محمد لخضر : دراستان في الفكر الإقتصادي عند عبد الرحمان ابن خلدون في المقدمة، الأديب، الأوراس (الجزائر) بدون تاريخ.

11 – بوتول، غاستون : ابن خلدون : فلسفته الإجتماعية (ترجمة عادل عيتر) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية، 1984.

12 – البياتي، جعفر : مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة (تونس) 1999.

13 – الجابري، محمد عابد : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

14 – جغول، عبد القادر : دار الحداثة ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1981.

15 – الحاجري، محمد طه: ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت (بدون تاريخ).

16 – الحصري، أبو خلدون ساطع : دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي (القاهرة) دار الكتاب العربي (بيروت) 1967.

17 – حميش، سالم : الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت 1998.

18 – دليلة، عارف : مكانة الأفكار الإقتصادية لابن خلدون في الإقتصاد السياسي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية (سوريا) 1987.

19 – الزمرلي، حسن : عبد الرحمن ابن خلدون، مطبعة الشمال، تونس، 1375هـ .

20 – زيعور، علي : الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الإجتماعي التاريخي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1993.

21 – الساعاتي، حسن : علم الإجتماع الخلدوني : قواعد المنهج، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1972.

22 – شرف الدين، خليل : ابن خلدون، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983.

23 – عاصي، حسين : ابن خلدون مؤرخا، دار الكتاب العلمية، بيروت 1991.

24 – عبد السلام، أحمد : ابن خلدون والعدل، الدار التونسية للنشر، تونس 1989.

25 – العروي، عبد الله : ابن خلدون وماكيافيلي، دار الساقي، لندن 1990.

26 – العظمة، عزيز : ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت 1987.

27 – قربان، ملحم : خلدونيات : السياسة العمرانية، قوانين خلدونية، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون (أربعة أجزاء)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1984 – 1985.

28 – كرو، أبو القاسم محمد : العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس 1977.

29 – المرزوقي، أبو يعرب : شفاء السائل لتهذيب المسائل، الدار العربية للكتاب، تونس 1991.

30 – المرزوقي، أبو يعرب : الإجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس 1983.

31 – مزيان، عبد المجيد : النظريات الإقتصادية عند ابن خلدون (سلسلة الدراسات الكبرى) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

32 – مغربي، عبد الغني : الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، الدار التونسية للنشر (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) 1987.

33 – هنداوي، حسين : التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل، دار الساقي، بيروت 1996.

34 – وافي، علي عبد الواحد : عبقريات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، 1973.

35 – تحقيق مقدمة ابن خلدون (3 أجزاء) دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة – القاهرة (بدون تاريخ).

36 – عدد خاص عن فكر ابن خلدون : **مجلة الحياة الثقافية** (تونس) بعنوان الظلم مؤذن بخراب العمران، عدد 9 ماي – جوان 1980.

ثانيا : باللغتين الفرنسية والإنجليزية :

1 - Abdesslem, A., Ibn Khaldun et ses lecteurs, P.U.F , Paris,1983 .

2 - AL - Azmeh, A., Ibn Khaldun : An essay in Reinterpretation, London, Frank Cass, 1982.

3 - Baali, F., Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought, Albany (N.Y),State of New York Press, 1988

4 - Cheddadi, A., Ibn Khaldun : Le voyage d'Occident et d'Orient, Sindbad, Paris, 1980.

5 - Dhaouadi, M., New Explorations Into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind, Kuala Lumpur, A. S. Noordeen, 1997.

6 - Faghirzadeh, S., Sociology of Sociology, Teharan, The Soroush Press 1982.

7 - Gautier, E.F. ? Les sciècles Obscurs du Maghreb, Payot, Paris, 1927.

8 - Issawi, C., An Arab Philosophy of History, London, John Murray, 1969.

9 - Labica, G., Politique et religion chez Ibn Khaldoun, SNED, Alger (sans date).

10 - Lacoste, Y., Ibn Khaldoun : Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde, La Découverte, Paris, 1998.

11- Lahbabi, M.A.,Ibn Khaldoun, Seghers, Paris, 1968.

12 - Mahdi, M., Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

13 - Megherbi, A.,La Pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, Alger (sans date).

14 - Monteil, V., (Traduction) Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Vols.I, II, et III, Sindbad, Paris, 1967-1968.

15 - Rabi, M.M., The Political Theory of Ibn Khaldoun, Leiden, E.J.Brill, 1967.

16 - Rosenthal, F. (Translation), The Muquaddimah : An Introduction History, edited and abridged by N.J. Dawood, Princeton, Bollingen Series, Princeson University Press, 1974.

17 - Simon, H., Ibn Khaldun's Science of Human Culture, Lahore (Pakistan), Sh. Muhammad Ashraf, 1978.

18 - Talbi, M., Ibn Khaldoun et l'histoire, Maison Tunisienne de L'Edition, Tunis 1973.

ثالثا : مقالات بالإنجليزية والفرنسية للمؤلف

1 - Criminalité, déviance, peine de mort et les perspectives d'Ibn Khaldoun, la chariaa islamique et les sciences sociales modernes, Bulletin of Arab Research and Studies, Vol XX, 1922, pp 43-57.

2 - The Place of Human Nature in Ibn Khaldun's Thinking, Arab Journal for the Humanities, vol. IV, N°13, 1984, pp 246-263.

3 - An exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologist's thought on the dynamics of change, The Islamic Quarterly, Vol XXX, Nos 3+4, 1986, pp139-158 and pp 248-266.

4 - Ibn Khaldun : The Founding Father of Eastern Sociology, International Sociology, Vol. V. N°.3, 1990, PP 319-335.

5 - A critical assessment of the issues of objectivity and subjectivity in contemporary western socio-behavioral thought and its Arab Khaldounian Counterpart, Bulletin of Arab Research and Studies, Vol. IXX, 1991, pp 29-74.

6 - The Part Ibn Khaldun's personality traits and his social milieu played in shaping his pioneering social thought, Turkish Journal of Islamic Studies, N°. 2, 1998, pp 23-47.

7 - The Role of Ibn Khaldun's personality traits in the making of his creative social thought, Arab Hgistorical Review for Ottoman Studies, N° 24, Dec. 2001 pp.43-62.

جـدول الخطـأ والصــواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
3	14	... رأو ...	... رأوا ...
11	8	... رأينا منه قبل ...	... رأيناه من قبل ...
31	14	... قد فرضا ...	... قد فرضنا ...
32	16	... يعتمد على اعتمادا ...	... يعتمد اعتمادا ...
34	23	من الشرق العربي ...	من العالم العربي ...
39	15	... حرية الفكر ...	... حرية التفكر ...
52	18	... أو الدين.	... أو إلى الدين.
54	16	... فالنظريات المفاهيم ...	... فالنظريات والمفاهيم ...
63	17	... المستحدث. للأجيال	... لدى أجيال
65	الهامش عدد 65	... Positive, Bachelier 1842.	... Positive, Paris, Bachelier 1842.
88	22	وابتكاريته.	وابتكاره.
89	الهامش عدد 92	الناقد ...	مجلة الناقد ...
90	6	... يمكنه ...	... قد مكنه ...
"	7	... ويتجاوز ...	... ومن تجاوز ...
105	الهامش عدد 115	... فأبوانه ...	... فأبواه ...
119	الهامش عدد 136	... الحضارات المدنية ...	... الحضارات المادية ...
121	3	... المدنية ...	... المادية ...
"	5	... إحدى ...	... أحد ...
133	19	تأثر ...	تأثير ...
138	7	... للجماعات ...	... للجامعات ...
140	18	... العقدين الأخيرين ...	... العقود الأخيرة ...
145	9	... حركتها ...	... حركيتها ...
152	5	... أم ...	... أو ...
153	6	... أم ...	... أو ...
"	17	... المشاركة ...	... بالمشاركة ...
160	13	... شميث ...	... شميت ...
161	6	... ونأمله ...	... وتأمله ...
"	19	... مضمونها. أو...	... مضمونها أو...
168	10	... الإجتماعية ...	... لثقافية ...
172	11	... مع المعرفة ...	... من المعرفة ...
173	14	... وفرضه ...	... وفرضيته ...
"	16	... إلى أسس	... لأسس
174	10	... علم العمران.	... علم العمران البشري.
185	الهامش عدد 220	... R. Markham...	... R. Chicago, Markham...
195	الهامش عدد 241	.... Des. ...	.... Dec. ...
196	2	عرفوها عليها	كتبوا عنها
198	1	... علم العمران / الإجتماع ...	... علم العمران/علم الإجتماع ...
206	3	... من حال ... إلى حال ...	... من وضع...بسيط إلى وضع ...
212	22	... المؤثرات ...	... المؤشرات ...
213	10	... الآلي ...	... العضوي ...
231	الهامش عدد 300		حذف "ليشمل"
244	20	... Interdisciplinary ...	... Multidisciplinary ...
"	الهامش عدد 319	... [illegible] ...	... الجوانب ...
245	1	... تنبـ[illegible]	... تنبؤ ...

يُعتبر الفكر العمراني الخلدوني أفضل ما يملكه العالم الثالث اليوم من فكر إجتماعي أصيل وعريق في العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة. إنّ ما توصل إليه صاحب المقدّمة في زمن أفول الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرون الوسطى يمثل فتحا فكريا غير مسبوق لا في العالم العربي الإسلامي وأوروبا فحسب وإنّما أيضا على مستوى الفكر الإجتماعي العالمي بصفة عامة.

إنّ المواضيع التي تطرحها وتناقشها فصول هذا الكتاب تمسّ صلب العديد من القضايا التي تهتمّ بدراستها علوم الإنسان والمجتمع في العصر الحديث. ومن ثمّ فلا غرابة أن يكون القرن العشرين أكثر القرون اهتماما بدراسة التّراث الخلدوني في كل من العالمين العربي والغربي. ورغم تنوّع مواضيع الكتاب فإنّه يجد وحدته في كون أن كل فصوله تركز على بعض جوانب الفكر العمراني الخلدوني وذلك بالإستعانة في التّحليل والمناقشة بالرّصيد المعرفي الضخم للعلوم الإجتماعيّة المعاصرة. وممّا يزيد في وحدة مواضيع الكتاب هو أنّنا نسعى ونهدف من خلالها في نهاية المطاف إلى إحياء وتجديد الفكر العمراني الخلدوني.



ولد المؤلف بهنشير الزريبة بمعتمديّة قلعة الأندلس بولاية أريانة. أتمّ تعليمه الإبتدائي في الكُتّاب والنّظام المدرسي العام. زاول دراسته الثّانويّة في التّعليم الزيتوني العصري فتحصّل على شهادة التّحصيل العصري. ثمّ واصل دراسته بالعراق والولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا، فنال من هاتين الأخيرتين شهادات الإجازة والماجيستر والدكتوراه في علمي النّفس والإجتماع.

درّس في جامعات بالجزائر والسّعوديّة وكندا وماليزيا وهو اليوم أستاذ تعليم عال في علم الإجتماع بجامعة تونس.

صدر له كتب باللّغة العربيّة والأنقليزيّة منها :

- التّخلّف الآخر وعولمة أزمات الهويات الثّقافية في الوطن العربي والعالم الثّالث (2002).
- عولمة التّخلّف الآخر وانعكاساتها على الهويات الثّقافية للعالم الثالث (2002).
- أضواء جديدة على العقل العمراني الخلدوني (1997).
- الرّموز الثّقافيّة وعلم الإجتماع الإسلامي (1996).

ترجم من الفرنسيّة إلى العربيّة كتاب : الإبتكارات في العلوم الإجتماعيّة والهامشيّة الخلاّقة (1997).

شارك في كتب في العلوم الإجتماعيّة وله عدّة مقالات ودراسة باللّغات العربيّة والإنجليزيّة وال... دوريّات ومجلاّت وصحف عربيّة وأجنبيّة.



9 789973 370952

ت د م ك :3-095-37-9973 الثمن : 12 دينارا